余英時學術思想文選

何俊 编

余英時學術思想文選

何俊 编


上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

余英时学术思想文选/何俊编. —上海:上海古籍出版社,2010.10
ISBN 978-7-5325-5673-1

Ⅰ.①余… Ⅱ.①何… Ⅲ.①余英时-文集
Ⅳ.①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 155900 号

余英时学术思想文选
何 俊 编
上海世纪出版股份有限公司
上 海 古 籍 出 版 社 出版
(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)
(1) 网址:www.guji.com.cn
(2) E-mail:gujil@guji.com.cn
(3) 易文网网址:www.ewen.cc
上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销
浙江新华数码印务有限公司印刷
开本 787×1092 1/16 印张 36.75 插页 6 字数 741,000
2010 年 10 月第 1 版 2010 年 10 月第 1 次印刷
印数:1—5,300
ISBN 978-7-5325-5673-1
K·1318 定价:78.00 元
如有质量问题,请与承印公司联系

编者的话

何 俊

去年十月，友生童力军向我建议，余英时先生的著述在两岸三地各有刊行，前后历时几十年，读者不易了解余先生的学术思想过程与整体面貌，最好能编一部文选，既能比较完整地呈现余先生的学术思想，又能为读者进一步研读余先生的论著提供一个导引。我知道这是一件很有意义的工作，因为要真正理解一位学者的学术思想，结构性的梳理是不可或缺的环节，也是理解的呈现方式。但我也深知这是一件颇具风险的事情，因为对一位学者的学术思想进行结构性梳理，无论怎样完美，都是对其丰富性与细微性的筛滤，更何况对一学术思想的重构与再现完全可能是失真或误读。我最后同意编纂余先生的学术思想文选，一是因为这项工作将帮助我自己趋近对于余先生学术思想的理解，二是因为文选的形式终究可以为读者提供一种认识的进路而又尽可能避免固化的解读。不过，我仍然必须提醒读者，虽然这一文选的编纂是基于我对余先生论著的广泛研读，而且我也曾结合自己的研究领域尝试着阐明余先生的一些学术思想，甚至我曾不止一次地拟定框架并起笔撰写关于余先生的整体研究，换言之，我对这一文选的编纂抱着认真的工作态度，也具有某种自信，但是，文选终究是经过了编选者的原著，编选者的理解不可避免地植入其中，尤其是余先生那些专题研究，这部篇幅并不小的文选充其量仍然只足以告知余先生想做什么与为什么做，而难以呈现他是如何做的。

为了使这部文选更像一部结构谨严的著作，我特意选了余先生的两篇文章作为“序言”与“后记”。作“序言”的是余先生在接受克鲁格人文奖时的讲词。在这篇讲词中，余先生清晰而概要性地阐述了他毕生的学术志业与精神关怀。虽然类似的内容在其他文章中也曾或多或少表达过，但由于这篇演讲的性质，它对于理解余先生一生的工作别具价值。在我的印象中，余先生很少给自己的文集或专题研究写“后记”。所幸的是，去年(2009)底他应友人的推动，选编了一册《中国文化史通释》，并为之写了“后记”。这本《通释》所收论文，分别是针对中国文化的各种面相所作的宏观诠释，合之则又可见其整体性。余先生在“后记”中说明了这种性质，并进而申言他对于具有着自成一独特系统的中国文化与普世价值的关系，因此这篇短小的“后记”不仅与“序言”有所呼应，而且也仿佛有棋局终了而一览的意趣。

除此以外，整部文选分为“基本观念”、“中国知识人的传统与使命”、“开放知识中的中国情怀”、“儒学的困境与中国人文研究的再出发”、“中国知识传统的继承与新辟”五个部分。兹略述各部分主旨，以及内在关系。

“基本观念”收入的几篇文章，希望呈现余先生学术思想的基础。从整体来看，余先生的学术思想有着一以贯之的思维预设或基本观念，即他将整个世界区分为现实世界与理想世界。作为一位历史学家，前者是实然的历史本身，后者是应然的思想诉求。历史本是人的生活，人是有目的的，从根本上讲，人的生活应是人的思想诉求的显现。但是，人虽然依其思想诉求而行动，但结果并不总是符合人的思想诉求，甚至事与愿违的事情更多。因此，历史与思想之间充满着张力。余先生年轻时曾致力于哲学的思考，这样的思维预设或基本观念大致已经确立，后来他定位在史学的耕耘，学术的不断丰富，既可以认为是在这样的思维预设的引导下的拓展，又可以视作是对这些基本观念的不断证实。可以说，他对新知的获求是在他怀抱的价值、理想的引导下展开的。只是，当他进入获求新知的具体过程时，他所秉持的价值往往退隐其后，从而尽可能使认知的过程具有客观性。确切地讲，在知识与价值（历史与思想、现实与理想）的关系上，余先生视知识为价值的基础，而他的工作就是要为价值增添新知，用新知来培植价值。我深以为，唯有细微地理解余先生的这一基本观念，并基于这一理解，才足以谈得上真正读懂他的具体研究；甚至可以说，也只有体会到这一层，才足以从文字中感受到余先生活泼泼的生命。

其余四个部分，既分涉余先生学术思想的主要领域，又表证上述的基本观念，同时也多少含有依次展开的逻辑。余先生最为学术界所知晓的莫过于他对中国古代士阶层的研究。士阶层固然属于传统中国社会的四民分类，但与现代中国的知识人仍有着血肉关联，因此，余先生对于古代士阶层的研究同样延伸到现代中国知识人的自我理解与确立。另外，在根本的意义上，历史与理想世界的展开与建构必由历史的主体者承担，故在明确了余先生的“基本观念”以后，接着便是“中国知识人的传统与使命”这部分，以期反映余先生对这一历史主体的认识。当然，历史的主体者应该包括全体人民，但是，具体到知识与价值世界，则又无疑主要由知识人来承担，至少由知识人来表达。

“开放知识中的中国情怀”这部分是承接“中国知识人的传统与使命”的进一步推进。中国知识人的自我理解与确立，落在现代的语境中，既不能固步自封，又不能自暴自弃，这是余先生论学的基本立场，同时也是他的学术之路。从青年时代起，余先生便系统地研读西方的历史与思想，并一直坚持到现在。他的知识世界始终呈以开放的形态，并有意识地借助西方为参照系，在比较的视野中来认识与彰显中国文化系统的独特性。我用“情怀”二字来点明余先生的中国文化立场，不仅是因为余先生个人生命的基调客观上始终呈以中国文化的特征，他的身上洋溢着中国文化的风格，而且更因为余先生始终以同情与敬意来阐明中国文化的传统。尤要申言的是，正因为抱有这种同情与敬意，所以余先生的论学虽然有着浓重的时代性，但是当他思考中国文化的重建时，他

能够超越于现实，由当下的五四以来的现代中国，上溯到清代、明代、宋代、汉唐直至先秦，从而真正地呈现出历史理性。

对中国文化重建的更进一步的观察与思考，余先生聚焦在传统的儒学与现代的中国人文研究，这就是“儒学的困境与中国人文研究的再出发”这部分的主旨。儒学是中国文化的主流，在现代中国，形态化了的儒学失去了存在的社会基础，但儒学的精神如何在中国的现代转型中开出新命，成为现代的中国社会，尤其是现代的中国人文研究的精神资源之一，这是现代中国知识人的一个重要关怀。余先生在这方面既有宏观的古今中西会通性的透视，又有个案的精深性的亲切体会，读者可以由中观察到他的思考，从而理解他的论述。

最后一部分“中国知识传统的继承与新辟”旨在呈现余先生在学术世界中的具体探索与贡献。作为一名历史学家，余先生必须将他对中国文化传统的洞见以新的历史知识呈现出来，而且，也正是在这种呈现中，实现中国知识传统的继承与新辟。这些工作，集中在余先生的各项专题研究，事实上，它们也构成了余先生学术生涯中最重要的部分。这些专题研究涉及不同时代、不同领域，研究方法因对象而变。由于专题研究的性质，这里选录的文章如前文所述，充其量“只足以告知余先生想做什么与为什么做，而难以呈现他是如何做的”，因此，读者只有研读那些专题研究本身，才能体会余先生在中国知识传统的继承与新辟中的具体探索与贡献。

细心的读者能够发现，在这部文选中，序文占了相当篇幅。这是因为余先生的专题研究与许多文章受其主题限制，他的许多思考往往只能在各类序文中进行说明与阐发，故而序文实是理解余先生学术思想的重要途径。在编纂的技术上，我本应为所收每篇文章作系年说明，但由于我平时没有做这样的准备，临时要一一标示，实有困难，且易有误，故我只是注明了所选文章的出处，尽管仍未能做到选自最早的版本。这是需要读者鉴谅的。此外，我也想到最好能附上余先生的全部著述目录，以方便读者，但考虑到车行健教授已编有很好的《余英时教授著作目录》（收入田浩主编《文化与历史的追索——余英时教授八秩寿庆论文集》，台北联经出版公司，2009年），读者基本上可以据此查知余先生的论著及其系年。事实上，读者们还会不断读到余先生的新作，因为年届八十的他仍然笔耕不辍，甚至仍在进行专题研究。走笔至此，不禁回想起余先生数年前对我讲的一段话，大意是，他现在的乐趣就像顾炎武的《日知录》书名那样，希望每天能获得一点新知。这或许能帮助读者感受到余先生的精神世界吧！

我必须感谢余先生。当我向余先生呈告编纂这部文选，并请他赐示时，他很干脆地说完全由我做主，表示了对我的巨大信任与尊重。现在文选即将付梓，但能否真正达到初衷，真是不敢确信，但愿它能成为读者认识余先生的学术思想的一个有益帮助。

2010年7月5日

于浙江大学宋学研究中心

序言：接受2006年克鲁格人文奖讲词

成为2006年克鲁格奖（John W. Kluge Prize）的共同得主，我深感荣幸，并表示感谢。然而经过自我反省，我认识到今天我得以在这里的主要理由，是要通过我来表达对中国文化传统和作为一门学科的中国思想史的尊敬，前者是我毕生学术研究的对象，而后者则是我所选择的专门领域。

在1940年代，我对中国历史和文化研究开始产生浓厚的兴趣，那时，中国的历史思考正陷于一种实证主义和反传统的模式中。中国整个过去都被负面看待，无论何种看起来像是独特的中国的东西，都被解释成是对于以西方历史发展为代表的文明进步的普遍模式的一种背离。其结果，中国文化传统各个方面的研究，从哲学、法律、宗教到文学和艺术，常常等同于谴责和控告。毋须赘言，那时我对中国文化的认同，更要紧的也是对我个人的认同，处于一种完全的迷失中。幸运的是，我能够在香港完成我的大学教育，并继而在我现已入籍的美国攻读研究生。

当我的知识视野随着时间而逐渐开阔，我开始明白的真相是我们必须清楚地认识到中国文化是一种具有自己明显特征的原生传统。中国文化开始清晰呈现出她的特定形态是在孔子（前551—前479）的时代，这在古代世界是一个非常重要的年代，在西方有个更为人知的称呼是“轴心时代”。人们已经注意到，在这个时期，包括中国、印度、波斯、以色列和希腊在内的几个高度发达的文化都发生了一种精神觉醒或“突破”。它所产生的形式或是哲学推理，或是后神话的宗教想像，或如中国那样，是一种道德-哲学-宗教的意识的混合体。这一觉醒直接导致了现实世界与超现实世界的区分。作为一种新视野，超现实世界使思想者——他们或者是哲学家，或者是先知，或者是圣贤——拥有必要的超越观点，从而能够反思与批判性地检视与质疑现实世界。这便是通常所知的轴心时代的原创超越，但其确切形态、经验内容和历史过程则每个文化各不相同。这种超越的原创性在于它对涉身于其中的文化产生持久的塑造性影响。

孔子时代中国的原创超越的一个结果是出现了最重要的“道”的观念，它是相对于日常生活的现实世界的超现实世界的一个象征。但是，中国这个“道”的超越世界从最开始便被认为是与日常生活的现实世界彼此相关的，这与处于轴心突破中的其他古代文化迥然不同。例如，柏拉图认为存在着一个看不见的永恒世界，而现实世界只不过是

它苍白的复制,这种概念在早期中国哲学的图景中是全然没有的。在中国的宗教传统中,像基督教那样将神的世界与人的世界决然二分的类型也不存在。我们在中国诸子百家的思想中,找不到任何与早期佛教极端否定世界、强调空无相类似的观点。相反,“道”的世界从不远离人的世界,正如孔子讲得好:“道不远人。人之为道而远人,不可以为道。”而且我要马上讲,“道”的这一观念并非只是孔子及其追随者拥有,包括老子、墨子、庄子在内的中国轴心时代所有的主要思想家都共享这一观念。他们共同相信,“道”虽是隐藏的,但在人的世界中却无处不发生作用,即便是只有普通理解力的男女在其日常生活中也能或多或少地体会并践履这种道。轴心时代的原创观念,尤其是儒家与道家的观念,对于此后许多世纪的中国人的生活产生了日渐增长和日渐深刻的影响,因此,可以不夸张地认为,“道”和历史构成了中国文明的内核与外形。

在本质上把中国文化传统视为固有起源和独立生长的前提下,我在过去几十年里尝试沿着两条主要线索来研究中国历史。第一,中国文化必须按其自身的逻辑并同时从比较的角度来加以理解。所谓的“比较的角度”,我指的是在早期中华帝国时代的印度佛教和16世纪以来的西方文化。毋须赘言,19世纪中国与西方的第二次相遇是震撼世界的历史性事件。从20世纪初开始,中国人的思想在很大程度上专注于中西相对的问题。但如果仅仅用自身的逻辑来解释中国的过去,而缺乏比较的角度,那无疑会有掉入简单的中华中心主义这个古老窠臼之中的危险。

第二,在我对从古代到20世纪的中国思想史、社会史和文化史的研究中,我总是将焦点放在历史阶段的转变时期。无论是轴心时代以前,还是轴心时代及其以后,中国与其他文明相比,其悠久历史的延续性尤其显著。但是,在中国历史的演进中,连续与变化是始终并存的。因此,我使自己的研究设定在两个目标:首先是弄清楚中国历史上重要的思想、社会和文化变迁,其次是尽可能辨识中国历史变迁的独特模式。中国历史上这些意义深远的变迁常常超出了朝代更替的意义。虽然“朝代循环”的观念长期被传统中国所奉行,而且短时间内也在西方流行,但这是个很误导的观念。20世纪初期,中国的历史学家以其日本同行为榜样,开始按照西方的历史模式重新建构和重新解释中国历史。此后便通常认为,中国一定曾经历过与西方历史相似的发展阶段。在20世纪前半期,中国的历史学家采用早期欧洲的断代模式,将中国历史分成古代、中世纪和近现代;1949年以后,则以马克思-斯大林主义者的五阶段论取而代之。后者在今日中国仍为正统,即便在实际的研究中不总是这样,至少在理论上仍是如此。这种削足适履的方法,无论它有什么其他的优点,不可能对作为一种固有传统的中国文化作出完全合理的评估。我确信,只有通过关注中国历史变迁的独特过程与方式,我们才有可能更清晰地看到这个伟大的文化传统是如何在其内在活力的推动下(这种活力虽不是唯一的因素,但却是主要的因素)从一个阶段走向另一个阶段。

现在容我转到另一个问题:作为两个不同的价值系统,在历史的视野里中国文化是如何与西方文化相对照的?刚才提到,我最初接触这个问题是在1940年代后期,那时中

西相对的一系列问题支配了整个中国思想界。此后，这些问题从来没有在我的意识之外。我在美国生活已达半个世纪，当我在两个文化之间优游时，这些问题对我来说已经具有了一种真实的存在意义。经过一些最初的心理调适，我早已能在接受美国的生活方式的同时保留我的中国文化认同。然而，中国文化是否能和西方的核心价值相容，我们最好的导引还是来自中国历史本身。

中国初遇近代西方是在16世纪末，那时耶稣会教士来到东亚传教。对文化敏感的利玛窦，当他在1583年到达中国时，很快发现当时中国的宗教氛围是极其宽容的。儒、佛、道基本上被视为可以合一的事物。事实上，在王阳明（1472—1529）的影响下，晚明的儒家确信三教各自掌握了同一种"道"的一个面向。正是这种对宗教的宽容精神使得利玛窦在传教方面取得非凡的成功，许多儒家精英人物皈依了基督教，其中特别值得注意的是被称为"传道三柱石"的徐光启（1562—1633）、李之藻（1565—1630）和杨廷筠（1557—1627）。儒家相信人同此心以及得"道"的普世性，这使一些儒家转而支持儒耶的结合，儒家的"道"至此扩展到将基督教也包括进来了。中国与西方在宗教层面上的这种早期关系，无论如何都不可能被解释成为一种冲突。

在19世纪末，也还是一批思想开放的儒家首先热情地接受了在近代西方占主导地位的价值与理念，像民主、自由、平等、法治、个人的自主性，以及最重要的人权等等。当他们中的一些人第一次访问欧美并停留足够的时间做第一手观察时，首先给他们留下深刻印象的都是西方宪政民主的理念与制度。协助理雅各（James Legge）英译儒家经典的王韬（1828—1897）在1870年从英国回到香港时，就把英国的政治与法律捧上了天。王韬可能是第一个使用"民主"这一中文术语的儒家学者，他对晚清的儒家政治思想起了相当大的影响。到了上世纪初，中国出现了以今文经学和古文经学而著称的两个相对立的儒家学派，两派虽然各有一套，但都倡导民主。前者赞成立宪制，后者推动共和制。王韬曾将英国政治与司法比作儒家经典中所描述的三代，也许是受此启发，今古文经学两派开始有系统地在早期儒家文献中寻求民主观念的起源和演化。显然，在这样做的过程中，他们已经把中西文化的相容性看作是理所当然的了。

最后，我想就"人权"说几句话。就像"民主"这个词，作为一个术语，"人权"是西方特有的，在传统儒家的话语中不存在。但是，如果我们同意联合国1948年的共同宣言中关于"人权"的界定，即人权是对共同人道和人类尊严的双重承认，那么我们也完全可在不使用"人权"这一西方术语的情况下来谈儒家的"人权"理念。在《论语》、《孟子》和其他早期文献中就已经清楚地论述了对共同人道的承认和对人类尊严的尊重的观念。了不起的是最迟到公元1世纪，在皇帝的诏书中，儒家强调人类尊严的观点已被公开引用来作为禁止买卖和杀戮奴隶的充分依据。在公元9年和35年颁布的帝王诏书中都引述了孔子的同一句名言："天地之性人为贵。"奴隶作为一种制度，从来没有被儒家接受为合法。正是儒家的人道主义，才使得晚清儒家如此欣然地接受西方的人权理论与实践。

如果历史是一种指引，那么中西文化之间在基本价值上似乎存在着大量重叠的共

识。中国的"道"毕竟就是对共同人道和人类尊严的承认。我比以往任何时候都更坚信,一旦中国文化回到"道"的主流,中西相对的一系列问题也将随之而终结。

（选自《余英时英文论著汉译集·人文与理性的中国》,上海古籍出版社,2007年）

目　　录

三、开放知识中的中国情怀

四、儒学的困境与中国人文研究的再出发

五、中国知识传统的继承与新辟

一、基 本 观 念

知识·思想·信仰

思想一词,其本身便具有很大的弹性,因之我们也很难给它下一个确切的界说。但我们确然知道有若干概念并非思想的同义语,但却和思想有着极密切的关系。如果我们把这些概念和思想的异同之处分别加以分析,则思想本身所涵摄的意义,及其在人生中所占据的地位也就清晰地显露出来了。在这篇短文里,我无法涉及所有这一类的概念,我只能提出其中两个最重要的概念和思想一并加以讨论,这就是本文的题目所显示的:知识、思想和信仰。

思想与知识的关联是很显然的,思想不能是凭空的,它必须根据材料;这材料自然非知识莫属。知识可以说是一切动物生存的基本依据,而人类则尤其与知识有着不可分割的关系。没有知识的生存对于我们是不可想像的。但知识虽包括了思想,其本身却并不即等于思想。所以无论是社会科学或自然科学的研究,就其本身说都是寻求知识。但社会科学与自然科学却是人类思想——各种思想——的不可少的基础;我们也可以说,思想是综合与融化了的知识的抽象。这便是知识与思想之间的距离。英哲培根(Francis Bacon)认为最好的治学方法是蜜蜂式的;那也就是说,把知识消化了而创造出新的思想才是第一等的学问。

信仰常常被人认为是思想的另一说法,其实这两者并不完全相同。正如思想与知识的关系一样,信仰从思想中产生,但二者却不属于同一范畴。所以孙中山说:“主义是先由思想再到信仰。”一般地说,信仰比思想更为主观,它积极地肯定一个绝对的是,并且在相当程度上否定其他的信仰。在以往历史上,我们所最习见的信仰常有和思想几乎是处处相反的情况。思想虽然也有其肯定的一方面,但它的范围远比信仰为广泛,而且它比较注重思维的方法、态度,而较少固执于思维的特定内容或对象。信仰则往往肯定一个绝对的是,既肯定之后甚至可以只问目的,不顾手段,因之极端的信仰者有时竟可以抹杀事实的真相。思想则随着方法与事实,不必有一个预定的结论;它所肯定的是客观知识和思维法则所引导它去肯定的;因此思想的价值往往不在于结论的本身,而在

于它走到此结论的一段思维过程。后人可以接受此过程的启示而走向新的真理之路。思想离不开知识，而知识却是日新月异的，过去许多被认为正确的知识，经过长期的考验可能被证明为错误的；因之，思想必须根据知识的进步而不断修改。信仰则不然，它可以完全不顾知识的正确性如何，而且还尽可能地曲解一切新的知识来证实它是唯一的真理。顽固的基督教信仰者至今仍然拒绝承认达尔文的进化论；武断的唯物论者也对现代物理学、生物学的新发现完全视若无睹。这都是最明显的例证。思想是普遍性的，不属任何一家一派；即使最初是某一学派的产儿，它也必须获得最大多数人的承认，并为客观的知识所支持。信仰则常常只是一二人所领导的，是特殊的。思想的根源是理性，信仰的动力则是情感！

这样看来，信仰岂非一无足取了吗？也不是如此，譬如宗教信仰——基督教、佛教——和道德信仰尽管不是建筑在客观知识的基础之上，却别有深刻的精神泉源。最粗浅的说法，其动机也是爱人的、救世的，其所成就者不是“真”而是“善”的。对于这一类的信仰，我们便不能用一般流行的科学实证论的尺度去衡量它。但是这一类的信仰，如果在动机上失去了纯洁性并且和现实的权势发生了密切的联系，那么它的一切优点都将失去，而会严重地危害着人类的文明；中古时代的基督教和近代的极权主义便是最好的例证。在一般社会中，所有的人都或多或少具有知识，较少数是有思想的，更少的人有着信仰。照理倒过来说，则该是有信仰的人必有思想，有思想的人必有知识。这三者应像宝塔一样是一层层地建筑上去的一个和谐的整体。为什么事实上它们竟常常表现着如此冲突呢？问题的答案，在我看是由于有些信仰的基础太不稳固：思想根据了不正确的知识而发生了错误；信仰复从错误思想中产生了更错误、更褊狭的结论。这种褊狭而又错误的信仰严格地说已不是真信仰，而是我们通常所谓的迷信了。我们不要以为只有愚夫愚妇才会迷信，其实知识程度很高的人同样会迷信，可能迷信的程度更要深些。

但是我们也曾经看见另一种理性型的信仰者，他们虽有坚定的内心信持，但是他们的思想则建立在正确知识的基础之上，并随着知识的进步而不断修正或加强其信仰。这是由于知识、思想、信仰三者的〇〇〇观摩的关系的缘故；然而这样的人毕竟太少了，也永远无法期望人人如此。许多信仰者都难免流入上述那种武断的一型。因之，在目前来说，我们倒宁愿止于思想的阶段：那就是说且让人人先获得一种相对的真理再说。这样一切不同的思想才可以有获得协调的可能。因为一方面我们既不能和其他动物一样只有零零碎碎的知识，另一方面在知识不够充分，思想不一定正确的条件下，妄想去跳上信仰的高峰也实在太危险了！人类也许有完全达到真信仰之境的一天，但绝对不是现在！（这三者的关系很复杂，在《知而不行，只是未知》中续有讨论。请参看《到思维之路》。）

附:《到思维之路》自序、再版自序

自　　序

我们今天所面临的显然是历史上从所未有的一个严重的思想战争的时代！在这个思想战争的大时代里,我们中国竟不幸而成为战火最激烈的一个角落。这几十年来,中国学术界激荡着形形色色的思潮——西方的,东方的;古老的,新兴的;保守的,激进的……然而更不幸的,这一场思想战争的结果,竟铲除了中国旧有的一切思想的根基,也摧毁西方学术界所传布过来的一切思想的幼苗;而它所带来的却并不是任何新思想体系的创建,恰恰相反,乃是教条束缚了全中国人民的智慧！

中国思想界堕落到今天这步田地,老实说,"五四"以来曾在学术界负有领导责任的人们是无法辞其咎的。他们不曾将知识青年引上独立思想的正途,眼看着千千万万热情、纯洁而又求知欲极强烈的青年朋友们被极权主义者牵着鼻子,一步步地走向毁灭之路。而新文化运动所带来的一批新知识分子们,也竟连传统士大夫的一点起码气节都保持不住,笔尖儿一味随着统治者的利益方向的变换而转动。文化界的领导者既是这样的软弱无力,我们怎能希望有爱真理甚于生命的知识分子产生呢？至于加速中国青年向左转的步伐的政治因素,更是人人都看得清楚的,用不着我在这里多说。

从表面上看,今天的中国大陆真是一个思潮澎湃的智慧之海:"思想改造"的运动不断地在进行着,每一个人的思想都在"搞通"途中。我们还有什么思想问题好谈呢？然而当我们揭开了"思想搞通"的面纱,看清了它的庐山真面目时,我们不禁为之愕然了！钱穆先生在他的近著《中国思想史》的自序中说得很明白:"其实彼辈所谓搞通思想者,其骨子里即为反对思想。彼等误认冲突矛盾为思想之本质。果如是,则思想搞通,即成不通……思想真搞通了,即成为无思想,于是将重造冲突,重求搞通。如是则搞通,清算,复清算。永远是一个搞不通与算不清的不了之局。"其实说极权统治者等(注意:我只是说"极权统治者",不是说一切信仰极权主义的人。)错认了思想的本质,已嫌学术味太重,抬举了他们。在我看来,古往今来的一切统治者根本就不需要真的思想,思想在他们的心中只不过是统治工具的一种而已,是和刀剑枪炮之类的武器没有任何不同之处的！耶稣时代的基督教思想是何等的令人爱戴,可是自从它跃登罗马国教的宝座以后竟完全换了一副狰狞可怕的面目！儒家思想在孔子时代又是何等的令人敬仰,可是自从汉武帝"罢黜百家,表彰儒术"以后一部分儒者竟丧失了弘毅进取的精神,没有丝毫的生气了！这些浅近的史实都说明了一个真理:思想虽可以而且应该指导政治,但却绝不能成为政治的工具;任何美好崇高的思想,一旦变成了统治者的工具,便会立刻失去它的一切优点。

诚然,我们在思想战争中的失败是惨重的,但也并没有到不可挽救的绝望境地。人类数千年文化的积累,思想的遗产绝不是极权主义者的武力所能够毁灭尽净的。这四年来,我们在思想方面做了些什么呢? 我们瞩目海外的出版情形,真不能不令人为之气短。在已出版的许多书刊中,严肃的作品已经是少得可怜了,而在这点少得可怜的作品中,有关思想问题的更不到十之一二。从目前我们这种七零八落,卸甲弃盔的思想队伍来看,胜利的希望实在是很难想像的事。

我这本《到思维之路》便是抱着这种忧虑的情怀写成的。但我绝不是说,这本小书可以填补这样大的一个空隙;事实上,它不过是作者个人的思维能力在这种空虚感的压迫之下的一种反抗表现而已;它不是一种有系统的著作,而是一番有系统的思维的结果。在我们的思维路上满布着乱石和荆棘,因之,我们第一步的工作便得是扫除一切阻隔着我们通向思想创建之境的障碍。在这本书里,我没有丝毫"建立思想体系"的雄图,也没有介绍这一派或那一派的哲学意愿;我仅仅尝试着去解开我们这个时代所存在着的若干思想上的纠结,并企图从多方面的讨论中共同衬托出思维的原貌,发掘出思维的本质。由这本书的对象是青年朋友,我在写作时便完全采取了一种谈心式的轻松态度;有时虽也有几句严肃的话,可是决不是说教;有时虽也引征一些古人的文字,可是决不摆学究的面孔;有时虽也动点情感,可是决不煽动;有时虽也写下几句构造谨严的词句,可是决不卖弄逻辑。在形式上它无拘无束,自由自在;在内容上,它则是信笔写去,卑之无甚高论。我很明白,它的浅薄不值学者专家的一笑;但我却深信,它的真诚一定可以获得青年朋友的同情。

最后,请允许我借用胡适之先生的话来表达我内心愿望:"从前禅宗和尚曾说:'菩提达摩东来只要寻一个不受人惑的人。'我这里千言万语也只要教人一个不受人惑的方法。被孔丘、朱熹牵着鼻子走,固然不算高明;被马克思、列宁、斯大林牵着鼻子走也算不得好汉。我自己决不想牵着谁的鼻子走,我只希望尽我的微薄的能力,教我的少年朋友们学一点防身的本领,努力作一个不受人惑的人!"

余英时

1953 年 10 月 23 日深夜

再 版 自 序

这本小书从开始撰写到现在,已整整三十年了。当时我自己尚在香港新亚书院读书,但同时也在流亡知识分子所办的一个周刊——《自由阵线》——兼任一部分编辑工作。我所负责的是"青年天地"一栏,专门在知识与思想范围之内谈些浅近而有趣的问题。因为对象都是像我自己一样的青年读者,所以这一栏的文字都是些卑之毋甚高论的东西。我自己也用艾群的笔名辟了一个专栏,名曰:"山外丛谈",取苏东坡"不见庐山真面目,只缘身在此山中"之意。1950 年代初期的香港是文化的沙漠,一般青年人并不

注重思想;而略有思想的又不免被所谓“革命”的狂潮席卷而去,情绪十分高昂,但是完全失去了理性。我当时深受“五四”以来的自由主义传统的影响:在政治上向往民主,在思想上尊重理性和容忍。“山外丛谈”所谈的大体不出理性和容忍这一主题。后来我和几位朋友合作,成立了一个出版社——高原出版社,主要是出版一些文艺与思想方面的书籍。由于社中朋友们的怂恿,我便在“山外丛谈”中选了几十篇印成这本《到思维之路》。这些浅薄的少作,当然没有什么学术价值可言,不用等到壮年便已自悔孟浪了。所以我后来一直叮咛高原出版社不要重版。

这次在台湾重印则是受到朱一冰先生和黄俊杰先生的再三鼓励,使我有盛情难却之感。而且我后来想想,无论我自己怎样不满意这些少作,但既已为人所知,终不免有重祸梨枣的一天。与其将来被人盗印,倒不如由我自己整理一番,正式再版。所以在重印之前,我曾抽空校阅了一次,作了一些必要的改动。三十年后重读这些文字,几乎不能相信是出自我的笔下。其中幼稚肤浅之处,自然极多。不过以三十年后的我回顾三十年前的我,似乎也不应该用过分严厉的眼光。至少就大体的思想倾向而言,我还觉得这册小书是健康的,不妨推荐给青少年的朋友们。今天的我虽然在知识方面增加了不少,但是已失去三十年前那种胆大妄言的勇气了。

就个人情感方面说,我对于当时写作的流亡岁月则是十分怀念的。三十年前在香港的难民生活已不是今天国内的青年们所能想像。我们飘零在一个殖民地的社会里,回顾无依,也看不到任何前景,正如杜甫所说的:“我生无根蒂,配尔亦茫茫。”无论是作编辑或是写文章,一大半都是为生活所迫,不得已而为之。龚定庵“著书都为稻粱谋”之句正是我们那些流亡知识分子的最好写照。现在回想起来,我们当时唯一的精神凭藉只是不相信中国会永远在无理性的状态下存在下去。依我自己当时的想法,写作既是谋生的唯一方式,那就必须利用这一方式来改变现状,至于是否有效则完全不在考虑之内了。我还清楚地记得,当时最使我感动的是读到明末清初周亮工《因树屋书影》中所引的一则佛教故事。这个故事说:

> 昔有鹦鹉飞集陀山,乃山中大火,鹦鹉遥见,入水濡羽,飞而洒之。天神言:“尔虽有志意,何足云也?”对曰:“常侨居是山,不忍见耳!”天神嘉感,即为灭火。(卷二)

我当时并不敢奢望可以感动天神来灭火,但是我的确觉得自己是曾经侨居陀山的鹦鹉,不能不在故山大火之际尽一点心意。所以50年代初期我在香港所写的一些不成熟的东西都可以看作鹦鹉羽翼上所濡的水点。这册小书自然也不是例外。

我希望今天读者都能从这个角度来看待这些旧作。

余英时

1981年11月5日于美国康州之橘乡

(选自《到思维之路》,汉新出版社,1984年)

自由与平等的文化基础

以上五章所涉及的问题都是限于自由与平等本身范围之内的，这些问题大体上是包括在传统的政治哲学之中，拉基斯在其“政治典范”（Grammar of Politics）的名著里，即将自由与平等合为一专章而讨论之。可是我们知道，政治学虽可以成为一种专门的学问，实际政治则只是人文社会中的一部门，它与整个社会密切相关，无法孤立地存在。在这一关联上，我们接触到政治哲学的基础问题。自由与平等，如果死死地局限于政治范畴之内，则都不免干枯无生命，只流为一些僵死的形式问题。近数十年来有不少人持有这样的见解，即认为自由与平等这类观念乃是18世纪法国革命时代的口号，现在已经成为过时的理想，因而没有再予以讨论的价值。犯了这样的错误的人，一方面固然是由于不了解自由与平等的理想性的永恒一面，另一方面则显然是由于忽略了它们另有其较为广泛的基础。而这种基础则又是变动性的，一旦此基础改变了，则自由与平等为了适应新的社会处境亦确不能不随之进入一种新的阶段，表现出一种新的姿态。汤姆生教授（Prof. David Thomson）在其《平等》一书的结尾处曾指出了整个民主的这一与时俱进的本质，他说：“民主……只有经常用更适当、更可了解的词句将民主的信仰与哲学重新陈述，敏锐地适应着现代社会中人们的需要与欲望，然后民主才可生存并获得胜利。”就这一点说，自法国革命以来，自由与平等的基础确已迭经变迁，而自由与平等的本身却未能亦步亦趋地适应着这些变迁。这也是有些人把它们看作已经过时的根本原因。我们今天之所以必须在一种更新的意义上探讨自由与平等，其道理亦即在此。自由与平等不但在不同的时代会有不同的形态，在不同的地域亦无从一律化。汤姆生曾指出：“人们很早便承认了法律平等的涵义，因为他们从习惯法中承继了一种平等的传统。美国、法国与较小程度的英国，都在此种传统之上长成了一种宗教的、政治的与社会的附加传统。这种传统已根深蒂固地存在于此三国之中，不过各国对此三种成分的着重点有所不同而已：美国最推崇社会与宗教平等，而法国则最推崇社会与政治的平等。”这里所说的三个国家中的三种不同的平等便显然是由于基础的差异而形成的。总之，无论从时间或空间的角度观察，自由与平等都是在一定的客观基础上发展起来的；撇开了这

种基础我们便无从理解它们的真实价值之所在,更不了解它们的变迁规律了。这一基础究竟是什么呢? 这是本篇所要探究的主旨。

但是自由与平等一向是被列入政治哲学中的,因之,我们的讨论便不能不从一般的政治基础开始,如果我们真正找到了政治的基础,则自由与平等的基础问题自不难迎刃而解。关于政治的基础问题,两千年来曾不断有思想家提出答案,我们不妨首先对已有的解答加以检讨,俾有助于新答案的产生。过去的答案大致上可以分为精神的与物质的两类: 前者以道德为政治的基础,后者则以经济为政治的基础。

在这一方面,我们首先便该提到柏拉图与亚里士多德的看法。他们两人不但最早开始寻求道德与政治的关系,同时也都触及了经济基础的问题。但他们的基本见解却不一致: 柏拉图较注重道德,故以伦理学的基本学问,而视政治学为其中的一个分支;他虽将伦理学与政治学连接了起来,可是重点仍放在伦理方面,认为国家的最终目的是道德的,政治不过是使得人们更公正更有德性的一种方法。亚里士多德则不同,他把政治学看作是无所不包的学问,他如伦理学与经济学则只是政治学里的分支。这是他们在政治与道德的一般关系上的分歧。至于政治与经济的关系,他们也同样有所讨论。柏拉图在精神上虽重视政治的道德基础,可是在现实社会的构成上都是最早提出政治的基础在于经济的哲人。他把理想的社会,依据功能的不同而划分为三大阶级(见《自由与平等之间》第四章),这种划分一方面显示出政治与经济的密切关联,另一方面又肯定了社会分工的重要性。这一观念在柏氏的整个思想体系中并不很重要,真正视经济为政治的基础的显然是亚里士多德(美国历史家比尔德〔Chatles A. Beard〕在其《政治的经济基础》〔*Economic Basis of Politics*〕一书中提出了六个以经济为政治基础的思想家,第一位便是亚氏)。亚氏认为财富的性质与分配是构成政体形式的决定性因素,而一切革命与叛乱也都与经济的不平等有关。

西方的政治思想自希腊罗马以降,由于基督教的兴起,都与神学、伦理学保持着密切关系,根本上政治学已成为副产品了。直到15、16世纪的意大利思想家马基维利(Niccolo Machiavelli)出,政治学的地位始大为增高。世人多知马氏为一政治权术论者,是西方的韩非,亦知马氏主张在政治上不择手段的反道德倾向;殊不知马氏除了摧毁政治的伦理基础之外,还积极地承认政治的经济基础。他了解到一个国家内财富的分配密切地影响到实际统治权威的安排,换言之,谁在经济上占了优势,谁也就能取得政治上的支配地位。因此他承认不同的经济状况决定了不同形态的政治组织;而民主政体则唯有在经济平等的条件下才宜于实行。

此外在主张经济为政治的基础的方面,还有英国的培根(Bacon)、哈灵顿(Harrington)、洛克(Locke)、柏克(Burke),以及法国的孟德斯鸠(Montesquieu),美国的麦迪生(James Madison)、威布斯特(Daniel Webster)、考尔亨(John C. Calhoun)诸人。至于19世纪以来的社会主义者,包括马克思派在内的经济决定论更是我们所熟悉的了,不必多说。这些理论虽不无小异,却终归大同,举一可以反三。接着让我们看看以道德为政治基础的理论。

政治道德论者在哲学派别上大都是唯心主义者（Idealists），如18、19世纪之际的德国唯心哲学家康德、非希特、黑格耳等；19世纪中叶以后的英国唯心哲学家格林、布莱德雷（F. H. Bradley）、包桑奎（B. Bosanquet）等。德国的哲人们最喜在道德基础上讲自由，差不多已成了人们的常识。同时，他们也都把国家看作是具有某些道德目的的。英国的唯心论者一部分亦继承德国思想而来，他们简直就把政治学说当作道德学说的扩大。格林持着国家的目的主要是伦理的原则，布莱德雷视国家为一道德的机体，包桑奎把卢梭的“群意”说与国家为一最终极的道德存在之形上学观点连接在一起，并因而认为个人与社会并无冲突存在。政治道德的思想在20世纪犹不乏倡导者，新唯心论大师克罗齐（Croce）即曾撰《政治与道德》（*Politics and Morals*）一书，专门探讨二者的关系。

这只是西方思想史上的政治基础论的两大主要派别。其实这两派的理论在中国政治思想上亦同样找得到痕迹。在中国传统政治思想上，最得势的当然是政治道德论，儒家思想根本认为政治是道德的延长。别的不说，仅就过去流行的“德政”两个字我们便不难了解这派思想如何深入人心。至于政治的经济基础论者，在中国亦未尝没有；最早的《尚书》中“洪范九畴”即以食货居首，而《周礼》一书亦以经济为政治之本，此后之讲周礼者自王莽、苏绰、王安石、李觏、林勋以降也都多少发挥过经济基础论的观念。

从上面这一番的历史检讨中，我们大致已可对此两种说法获得一比较粗浅的印象。这两种说法究竟谁对呢？还是都不对呢？如果是错误的，其错误之故又何在呢？这些问题，如果认真讨论起来，恐怕几十万字也不见得说得清楚。这里我们实无法涉及其理论部分，而只能从事实上略加考虑。从历史事实上看，这两派说法都可以找到一部分经验的支持，但也都有讲不通的地方。历史变迁的决定因素究竟谁属，其本身便是一待证的假设。自历史证明，无论是道德或是经济，其本身也是变动的，它们的变动亦同样受某些特定的因素之支配。仅此一点已可说明它们之中任何一个都不能成为决定政治变迁的唯一因素。我们现在不能多讨论历史理论，只想指出与本文论旨相关的一点，即近代“文化史”（History of Civilization）观念之兴起已否定了所有一元论的历史观。文化是一整体，不可截然分成各不相关的若干片断；文化变迁最初尽管系由某一特殊方面（政治、思想、经济……）所引起，但最后必及于全体，改变了整个文化的性质；否则即不成其为文化变迁了。所以历史上颇不乏部分的变化不能产生普遍的文化结果之事实。而这类文化变迁的一特殊导火线则没有任何必然性，只是若干特定条件的偶然结合而已！因此整个文化变迁的正常过程总是循着这样一种方式：最初是某一特殊方面发生局部的改变，而这种改变却与该文化的全面动向相符合，于是遂产生一种要求改变的新文化精神，此精神既经建立之后便弥漫乎六合，反过来又促成每一部分的根本变化。（关于文化问题，此处不能详及，读者宜与著者近作《文明论衡》第一集合看，该书即将由高原出版社出版）据此，则文化中任何部分不能成为其他部分的真正基础，因为任何部分的变化最后都不能不受一种新的全面文化精神的支配。政治自亦无从例外。我们观察任何时代、任何国家的文化，都会发现其中有一种特殊的共同精神贯穿在该文化中的每一

角落。这便是整体的文化精神。我们通常之所以能对各种时间与空间都不相同的文化加以区别与比较，便正是因为有这一整体文化精神之存在。在一定型的文化中，政治、经济、道德等各部分必然多少都是相互配合的，人们如不深察，则很容易在一个时期内把某一部分看作其他部分的基础。

汤因比对文化整体的观察非常正确，他曾指出："每一个历史文化类型（Culture Pattern）都是一有机整体，其中各部分乃是相互依存的，因之如果其中一部分脱离了原有的背景，则此孤立的一部和被割裂的整体，其行为便和原封不动之原型，不大相同。……如果一块碎片从一个文化中脱离出来，而入于一个外国的社会体中，则这个孤立的碎片，将夹在该碎片原来所在之社会体系内的其他成分，进入那个外国社会之内。在此碎片所进入的新环境中，那破碎了的整个原模又将再行组织起来。"（见《世界与西方》〔*The World and the West*〕）

基于以上这一段分析，我们殊不难看出：政治既为整体文化中的一部分，它的性质自然得为一定的文化精神所决定。此所以各个时代与地域的文化精神之不同遂毫无例外地形成了各种不同的政治形态。从一般文化精神决定政治性质的事实来看，我们便很容易了解自由与平等也是建筑在一般文化的基础之上的。自由与平等在近代政治上的具体表现便是民主制度；而民主制度与文化的关系则早已为一般民主理论家所认识。这里我们首先要指出一点，即在本文开题处我们已经无形中指点出所谓"文化基础"实含有两意思：第一重意思是纵的历史背景，因为文化原为历史的累积。民主制度在西方有其长远的历史背景，从最古的部落会议，希腊的城邦政治，罗马的宪法，中古的代议制度与封建契约关系，以至近代初期的民族国家的凝成……都是构成近代民主的历史因素，因而也是它的一种文化基础。另一重意思是横的文化条件，此即前面说过的整体文化精神。在一定的时间与地域内有一定的文化条件，这些条件便规定了民主制度的形态。因此，英国、法国、美国虽同为近代大的民主国家，但其间却因文化条件之微有不同而略有差异。而于小国的民主如瑞士又复与上述三国不大一样。这些例证说明了文化条件是如何密切地影响着民主政治。往深一层看，这两重意义实在是二而一的；任何古代与中古的民主只能有局部的发展而直到近代才能全面展开呢！这绝不能如一般浅薄无知之徒所指责的，说什么古人愚昧，见不及此；恰恰相反，这正是由于以往各时代都未能具备着足够的文化条件。

我们试持此观点来省察自由与平等。关于自由与平等纵的历史背景，我们在本书前数章中已分别作过部分溯源的工作，这里不想重复。这里只想讨论它们的横的文化条件。在这一方面我们首先该提到杜威的一本名著——《自由与文化》。顾名思义，我们即可知这本书的主旨是在探求自由与文化之间的关系，最后并将自由安放在文化的基础之上。他开宗明义地说道："人类日常生活上的联系和共同生活的条件，这一切错综和复杂的关系，我们总称之为'文化'。目前的问题是在发现：究竟哪一种文化本身是如此之自由，它可以孕育并产生政治自由的后果。"同时杜威反对强调某一种文化因素如政治或经济的决定性作用，而将各种文化因素同政治、经济以至道德、科学、艺术、

宗教等量齐观,认为只有综摄了这一切因素的文化整体才真正是自由的基础。所以他说道:“要研究一群彼此合作的个体自由,必须拿它与整个文化放在一起看。而文化的状态,是很多因素不停地在交互影响的状态,这些因素中主要的法律和政治、工业和商业、科学和技术、表现和传达的艺术和道德,或人类所尊重的价值和他们衡量价值的方法;最后,虽然是间接的,人类的社会哲学——即人类批评和接受他们周围事物的那一套思想方法。我们现在所着重的是自由问题,而不是答案,因为我们深信,所有答案都是不着边际的,除非我们先拿这问题放在构成文化的各因素,以及文化与人性的因素之间的交互影响中一起看。在讨论这些问题时,我们有一个基本原则,不管哪一个因素在某一个时期有特别强的力量,我们不能拿它加以孤立,否则我们就无法了解一般情况,和采取任何合理的行动。”

杜威的话使我们了然于自由必须建筑于深厚的基础之上,而不仅是一个空乏的观念。因此我们要追求自由与平等的实现便不能只凭喊几句自由、平等、博爱的口号,根本上我们的问题是如何创造一些可以实现这类崇高理想的文化条件。由此我们即可当下了悟到,中国人追求民主自由已经有好几十年的历史,而迄今无具体的成就者正因为我们只知喊口号、写标语,却不肯潜心于文化条件的创造。杜威认为政治的自由必须存在于自由文化之中,含有极深的真理成分,远非一般空谈政治自由的浅薄者流所可比。杜氏该书只谈自由而没有涉及平等,关于平等的基础问题我们愿意引用法国社会学家波格勒(Celestin Bouqle)的《平等的思想》(*Les Ideas Eqalitaire*)中所陈述的观点来加以说明。波氏认为“产生平等思想的两个主要的历史时代,乃是罗马帝国的后期与西欧和美国历史的最近两世纪。为什么呢? 他要寻出原因来。他的结论说,这两个时代之主要的共同特征是大量而稠密的人口之流动,使具有各种不同文化背景的个人结合在一起,而各种分歧重叠的集团得和平共处,结成一种新的共同文化,因而产生了平等思想。”波氏仅从人口问题的角度来观察平等思想的根源也许过于褊狭了,但是他显然已进一步理解到平等观念与社会文化状况之间的密切关联。因此汤姆逊教授才接着说:“他正确地看到了:在某些社会条件与思想之间建立起这样一种相互关系,并不是决定何者是因何者是果;人们可能因为要成为平等的人才如此地自行组织起来。但在任何情形之下,社会条件与可行的理想之间都有着一种密切的交互作用。……了解了平等的理想及其实际的涵义,便更易使人了解产生此种理想的条件与这种理想所导向的情势。”(均见拙译《平等》,第106页)汤氏所谓社会条件事实上也正是杜威所说的文化条件。由此可见,无论是自由或平等都有其一定的文化基础;离开了这种基础,则自由与平等只能是空洞的口号,绝无实际主义可言。这是最值得我们中国民主主义者反省的地方。

我们真正认清了自由与平等的这一本质,我们同时也就能了然于它们与时俱进的变动性的一面;而这一认识又可以反过来加强我们对于这两大民主理想的永恒性的信念。如果自由与平等失去了文化的生命,只是人们随便喊出来的口号,那就丝毫不值得我们追求了! 可是人类历史,尤其是近代史,竟充满了为自由与平等的实现而流血的记

载，这些史实又该如何解释呢？而且自由与平等的理想，尽管在西方近代史上特别显得活跃，但它们决不仅是属于西方的，更不只是近代的；差不多在一切有历史记载的远古文化中都可以找到它们的痕迹。中国的孔子、庄子早就发挥过高深的自由思想，而儒家“四海之内皆兄弟”与墨子之“兼爱”更从平等进至博爱的极境。印度的奥义书中便存在着自由的观念，佛教的“大自在”与“阐提亦有佛性”也显然是自由与平等的另一说法。虽然自由与平等在不同的文化中有不同的形态与着重点，但其存在的普遍性则不容怀疑。而这种种差异倒恰恰说明了它们建基于文化的事实，文化条件的不同决定了它们在具体成就上的分殊。在这里，我们显然又进而看到：自由与平等决不只是一种政治哲学上的概念，而是整个文化的理想。我们过去的主要错误之一便是把自由与平等死死地局限于政治范畴之内，并且还因此忽视甚至敌视它们在其他方面的意义与价值。

事实上，这是研究自由与平等的一个很重要的关键。把自由与平等看成单纯的政治理想与把它们看作整个文化的理想，便会产生很不相同的后果。从政治上看，自由在消极方面只是政府不干涉个人的私有区域(Zone of Privacy)，在积极方面则是人民有选择政府与参与政事的权利；平等只是人人都享有此种政治自由，以及法律面前的一律平等。这种自由与平等的内容是很贫乏的，贫乏到屈指可数的程度。而且，这类的自由与平等，分析到最后，并不表现任何创造性的文化价值，最多不过是保证每一个社会成员都自由活动与平等发展的可能而已！所以政治上的自由与平等如有价值与意义，则在于它们是达到其他更高层次的创造性的人生活动的手段，我们决无法以此“可能”为满足。18、19 世纪的旧自由主义之所以逐渐为人们所扬弃，便是因它仅是形式而缺少充实的文化内容；质言之即不能真正保证绝大多数社会成员的幸福生活，如严重的贫富不均现象即是最明显的例证。最近的西方学人多主张自由与平等应从政治范畴中扩展至人生的每一面，此一转变已足够说明它们必须成为整个文化的理想。在东方文化中，自由与平等在政治方面可以说毫无成就，但在精神道德方面却发展得很深远。客观地说，这些当然有其特殊的历史背景，主观地说，则亦由东方人与西方人同样地在文明精神上有了偏向。此所以自由与平等的观念一直不曾在东方的现实社会中有活跃的表现，因而也未能真正成为全面的文化理想。东方与西方在这一点上正是各自看到了矛盾的一面，都多少犯了以偏概全的毛病。也因此才使得这两个概念在近代中国知识分子之间引起了一些不必要的纠纷：中国文化的维护者过于看重内心的自由与平等，而以它们在政治社会方面的体现在价值上为较低，在意义上为次要。而西方文化的倾慕者则视政治上的自由与平等为根本的，甚至认为只要有政治的自由与平等，精神上的自由与平等便自然会逐渐实现。这两种不同的偏执说法无论在理论上或事实上都缺乏强有力的根据。但是如果我们能换一种眼光，即把它们当作整个文化的理想来看，则自由与平等不但不会有政治与道德上的冲突，并且还是相互补充的(Mutual Complemtary)。站在中国人的立场上说，我们一方面固然得承认西方自由与平等的理想的在现实社会上的成就，以及这种成就对此理想实现所具有的客观保证价值；而另一方面，我们也决不能忽视中

国传统文化条件中所孕育出来的精神上的自由与平等。如果我们视中国已有的自由与平等为毫无价值可言,而欲全部否定之,以重新建立西方式的自由与平等,那么我们便得首先假定自由与平等乃是无实际依据的空洞口号。这显然是一种严重的错误。

可是中西自由与平等理想在文化上的真实贯通,也并不是随便谈谈就可以有成就的。撇开一切其他条件不说,在思想方面我们首先便得深入地了解它们所表现的文化理想的涵义。作为文化理想,自由与平等便不仅仅是“可能”,而是各种文化价值的创造,其中包括种种必要的社会制度的创建与每一个人的创造能力的培养。同时,它们的范围也不再局限于任何一个角落,而扩充到整个人间世界。有了这种了解,我们自然无法相信中国传统精神的自由与平等和近代西方社会的自由与平等不能并存的说法,相反地我们倒可以在一更高的理念——文化整体观——之下将此二者加以综摄与融化,而使之并行不悖,相得益彰。这一了解之所以必要,乃是因为非如此,我们便无从看到自由与平等的最终极的文化价值,而自由与平等本身亦决不能只成为人类实现文化理想的手段。有些人因为政治上的自由与平等不能成为人类最高的文化理想,便因而加以鄙视,并过分低估它们的价值。这种态度其实正是只知自由与平等的政治意义者的一丘之貉。自由与平等如果可以在概念上分为某些层次,这种划分也无疑是由它们所依附以表现的各种价值层次不同的具体对象中决定的,决不是自由与平等本身有什么高下之别。自由与平等是浑然整体的永恒文化理想,在空间上无极限,在时间上无止境。

上面我们对于自由与平等和文化的关系作了几层分析。无论我们把它们看作政治学中的概念,或本身可以独立存在的观念,或整个文化的理想,我们都必须承认它们须以文化整体为基础。我们在文化基础上讨论自由与平等便不致流于空乏,也只有在文化基础上这问题才值得讨论。而且对于我们中国人来说,这种认识还有一层好处。因为我们过去一直把自由与平等看作纯政治性的与属于西方文化的,好像和中国毫无关系似的;于是追求自由与平等便完全成为西化的一部分,并不是出乎中国文化的自我要求。这是不正确的;同时,作为一种社会运动来说,也是无号召力的,不能获得多数人民的支持。可是如果把它们扩大为文化的理想,情形就不同了。我们便看到中国文化中也能找到西方式的自由与平等的存在依据,因而它们的实现不但不意味着中国文化完全为西方所代替,不但不意味着中国文化传统中的自由与平等完全为西方近代的自由与平等所代替,相反地,倒恰恰是中西文化结合在自由与平等上的真实融通。也许有人会认为这种理论只是高调,难于实践,因为我们过去仅仅追求自由与平等都失败了,何况再牵扯到广泛的文化问题上去呢！这岂不更没有成功的希望了吗？我们的看法倒正相反。过去自由民主运动的失败也许正是因为我们未能把运动安放在坚实的文化基础之上,以致使得自由与平等这类理想流为空洞的口号。“欲速则不达”,这正是我们应该领取的历史教训。至于说困难,那是必然而又当然的,不难何以显得出它的崇高的理想性？更何以成其为创造历史的伟大事业？但是也只有在这样坚固的基础上建造起来的事业才是最可靠的,无法推翻的,同时还是有一分努力即有一分成就的。

还有一点应该说明,我们虽然认为自由与平等乃是文化的理想,但并不涵有它们是唯一的文化理想的意思。文化无所不包,人们从任何一面着眼都能看到一种理想。而理想的社会,从理想方面说,正在于能同时包涵人类所尊崇的各种不同的理想,用中国成语来说便是"道并行而不相悖"。自由与平等的理想实现不但不会排斥其他的文化理想,而且也可以保证其他理想的并存不悖。

最后,作者愿意指出,就本书所讨论的全部涵义言之,则自由与平等在中国正面临着一个新的起点,也象征着一个新的目标,需要一切真正的民主自由的斗士们、中国文化的维护者,以及西方文化的倾慕者共同携手而努力以赴之!

附:《自由与平等》自序、重版识语

自　序

我近两年来思想的兴趣集中在两大问题上:一是文化哲学(Philosophy of Civilization),一是社会哲学(Social Philosophy)。前一方面曾写成了若干篇论文,最近拟收为《文明论衡》第一集,由高原出版社印行;后一方面首先提出了自由与平等两个概念及其关系加以讨论,于是遂有本书之作。本书计分六章:首二章专论自由,三、四两章专论平等,后两章则综论自由与平等的一般关系及其文化基础。其中一、三、五三章曾分别发表于《自由中国》、《民主评论》、《人生》诸杂志而略有修正。《罗素论自由》一文系介绍罗素于1950年发表的《什么是自由》之长文,我自己又复加添了一些注释,载于《自由阵线》周刊,因此文可以与本书相互启发之处甚多,故一并附录于后,前年我曾为人人出版社译过一本英人汤姆逊所著之《平等》,亦与促成我对于自由与平等的研究兴趣有关,甚望本书读者能同时参阅。

社会哲学原与文化哲学一脉相通,而后者则是对当前人类问题更高更深一层的探索。因此本书虽属于前一方面,而颇有涉及文化范畴之处,最后一章更企图对二者加以理论上的沟通。我在此学无所成的阶段妄谈这些大问题,实在有点过于不自量力。好在我并没有"创建理论体系"的妄念,并且在相当程度上我是做着整理与接受前人思想遗产的工作。百余年来中国人民的苦难以及知识分子所应有的良知时时在激发着我,使我不能自已地考虑到当前社会文化的种种问题。尽管我的知识浅陋、见解幼稚,但是自信总还有一点"不忍之心"。何况现实问题的解决也并不完全是知识所能为力的,思想的现实性更不必然与知识的高低成比例;任何人只要肯本其良知在这些问题上用心都可有其一得之见——当然一得之见并不就是理论,更不能算做学术,但却不能不承认它也是一种思想的结晶。古今中外的第一流思想家与哲人们的学术思想究竟影响人类实际社会行为的有多少?这也是很值得人疑问的。中国的孔子,西方近代的卢梭与马克思大概要算是少数例外了。可是孔子并未能及身见其道之行,卢梭、马克思的真正影

响也发生在身后。而后两人在西方学术思想史上的地位及其知识上的真成就亦不能令人无疑。要讲知识的真实性，自然科学远较社会为可靠，可是一部自然科学史上仍然充满了错误的知识。社会是不断变动的，人与人的关系不可能是完全稳定的，因此人们关于社会规范方面的知识便很难有永恒的"真"可言，而只能在一定的空间与时间的交叉点上采用"适"作衡量其价值的标准。

基于这种认识，我虽自知缺乏足够的知识，还是大致地写了不少有关社会文化之类大问题的文章。我相信把学问视为一己之私的"藏之名山，传之其人"的时代已经过去了，至少也快要过去了！我个人一方面固然对纯学术研究有更大的兴趣，一方面实深感此时此地殊不容我"两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书"。纵使我今天能写出斯威登堡（Emanuel Swedenberg）那样艰深博大的形上学体系的著作，如果只能卖出四本的话，我还是不屑写的。我所写的千言万语尽可以一无价值，但只要它与苦难时代的苦难中国有关而且真是我的良知要我如此写的，则无论它是否在学术上有贡献，我都是一样心安理得的。因此我希望读者不要用严肃的眼光来看本书所收集的几篇文字。这样才可以减轻一点我个人的心理负担。

余英时

1955 年"五四"纪念日于香港新亚研究所

重 版 识 语

这本书是由两个部分组成的：第一部分原名《自由与平等之间》，是讨论自由与平等两个基本概念及其关系的；第二部分是翻译英国人汤姆逊所写的一本讨论《平等》的小书。现在把这两本小册子合成一编，以便读者。这些文字都发表在二十七八年之前；这次重印则一仍旧贯，未加改动。但这并不表示我完全满意旧作，因而不改；而是改动必须重写，这不是我现在的时间所能允许的。所以索性不去改动了。《自由与平等之间》所收的几篇文字，写作时间先后历两三年之久。在初写这类文字时，我的思想完全是以西方为依归，因为自由与平等本来是起源于西方的。但是在集结成册的时候，我已觉悟到自由与平等至少在实践方面离不开文化的基础；也就是说，民主制度的建立必须和特定的文化传统相适应。即以西方民主国家而言，英、美、法三国的政治体制便已大不相同。文化大源头相同的国家尚且如此，异源文化如中国、印度等就更不必说了。这一点我现在的认识与感受都远比三十年前为深切，但在大方向上今昔之见并无基本的差别。当时因限于知识和思想的水平，于此未能作有系统的发挥。现在只有希望读到别人关于这一问题的深入讨论了。

余英时

1981 年 11 月 9 日

（选自《自由与平等》，汉新出版社，1984 年）

《红楼梦》的两个世界

曹雪芹在《红楼梦》里创造了两个鲜明而对比的世界。这两个世界，我想分别叫它们作乌托邦的世界和现实的世界。这两个世界，落实到《红楼梦》这部书中，便是大观园的世界和大观园以外的世界。作者曾用各种不同的象征，告诉我们这两个世界的分别何在。譬如说，"清"与"浊"，"情"与"淫"，"假"与"真"，以及风月宝鉴的反面与正面。我们可以说，这两个世界是贯穿全书的一条最主要的线索。把握到这条线索，我们就等于抓住了作者在创作企图方面的中心意义。

当然，由于曹雪芹所创造的两个世界是如此的鲜明，而它们的对比又是如此的强烈，从来的读者也都或多或少、或深或浅地意识到它们的存在。但在最近五十年中，《红楼梦》研究基本上乃是一种史学的研究。而所谓红学家也多数是史学家；或虽非史学家，但所作的仍是史学的工作。史学家的兴趣自然地集中在《红楼梦》的现象世界上。他们根本不大理会作者"十年辛苦"所建造起来的空中楼阁——《红楼梦》中的理想世界。相反地，他们的主要工作正是要拆除这个空中楼阁，把它还原为现实世界的一砖一石。在"自传说"的支配之下，这种还原的工作更进一步地从小说中的现实世界转到了作者所生活过的真实世界。因此半个世纪以来的所谓"红学"其实只是"曹学"，是研究曹雪芹和他的家世的学问。用曹学来代替红学，是要付出代价的。最大的代价之一，在我看来便是模糊了《红楼梦》中两个世界的界线。1961 年至 1963 年之间，大陆上的红学家曾热烈地寻找"京华何处大观园"。这可以说是历史还原工作的最高峰。这就给人一种明确的印象，曹雪芹的大观园本在人间，是现实世界的一部分。《红楼梦》里的理想世界被取消了，正像作者说的，"落了片白茫茫大地真干净！"

但是在过去几十年中，也并不是没有人特别注意到《红楼梦》中的理想世界。早在 1953 年或 1954 年，俞平伯就强调了大观园的理想成分。以想像的境界而论，大观园可以是空中楼阁。他并且根据第十八回贾元春"天上人间诸景备"的诗句，说明大观园只是作者用笔墨渲染而幻出的一个蜃楼乐园。俞平伯的说法在红学史上具有库恩（Thomas S. Kuhn）所谓"典范"（paradigm）的意义。可惜他所处的环境使他不能对他这

个革命性的新观点加以充分的发挥。1972 年宋淇发表了《论大观园》，这可以说是第一篇郑重讨论《红楼梦》的理想世界的文字。他强调大观园决不存在于现实世界之中，而是作者为了迁就他的创造企图虚构出来的空中楼阁。宋淇更进一步说：

> 大观园是一个把女儿们和外面世界隔绝的一所园子，希望女儿们在里面，过无忧无虑的逍遥日子，以免染上男子的龌龊气味。最好女儿们永远保持她们的青春，不要嫁出去。大观园在这一意义上说来，可以说是保护女儿们的堡垒，只存在于理想中，并没有现实的依据。①

这番话说得既平实又中肯，我愿意把这一段话做为我讨论《红楼梦》的两个世界的起点。关于五十多年来红学发展的内在逻辑及其可能发生的革命性的变化，我已在《近代红学的发展与红学革命——一个学术史的分析》一文中作了初步的检讨。所以详细的论证和根据，这里一概从略。

说大观园是曹雪芹虚构的一个理想世界，会无可避免地引起读者一个重要的疑问：如果大观园是一个“未许凡人到此来”的“仙境”，那么作者在全书总纲的第五回里所创造的“太虚幻境”在《红楼梦》全书中究竟应该占据一个什么位置呢？我们当然可以说“太虚幻境”是梦中之梦、幻中之幻。但这样一来，我们岂不应该说《红楼梦》里一共有三个世界了吗？庚辰本脂批有这样一条：

> 大观园系玉兄与十二钗之太虚玄境，岂可草率？②

这里“玄境”的“玄”字其实就是“幻”字，一定是抄者的笔误，因为这一条里还有好几字写错了。所以根据脂砚斋的看法，大观园便是太虚幻境的人间投影。这两个世界本来是叠合的。我们现在还不知道脂砚斋到底是谁。但他和作者有密切的关系，并且相当了解作者的创作意向，大概是不成什么问题的。我们虽然不能过于相信脂批，可是在内证充分的情况下，脂批却是最有力的旁证。让我们现在看看《红楼梦》本文里面的直接证据。第五回宝玉随秦可卿“至一所在。但见朱栏白石，绿树清溪，真是人迹希逢，飞尘不到。宝玉在梦中欢喜，想道：‘这个去处有趣。我就在这里过一生，纵然失了家，也愿意。’”③这个所在其实就是后来的大观园。怎样证明呢？就风景而言，第十七回宝玉随贾政入大观园，行至沁芳亭一带，书中所描写的恰恰就是“朱栏白石，绿树清溪”这八个字的加详和放大。④ 就心情而言，我们应该记得第二十三回宝玉初住进大观园时，作者写道：“且说宝玉自进园来，心满意足，再无别项可生贪求之心。”⑤细心的读者只要把前

---

① 宋淇，《论大观园》，《明报月刊》，81 期，1972 年 9 月，页 4。

② 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页 248。

③ 俞平伯校订，王惜时参校，《八十回红楼梦校本》（以下简称《八十回校本》），北京，1958，册一，页 47。

④ 同上，页 163。按：甲戌本在太虚幻境中有一条批语说：“已为省亲别墅画下图式矣。”（俞平伯，《辑评》，页 120）可见脂砚斋已点明太虚幻境便是后来的大观园了。尚有他证详后。

⑤ 同上，页 232。

后的文字加以比较，就不难看出太虚幻境和大观园是一种什么关系了。

如果说这条证据还嫌曲折了一点，那么让我再举一条更直接、更显豁的证据，以坚读者之信。故事还是出在第十七回，宝玉和贾政一行人离了蘅芜苑，来到了一座玉石牌坊之前。"贾政道：'此处书以何文？'众人道：'必是"蓬莱仙境"方妙。'贾政摇头不语。宝玉见了这个所在，心中忽有所动，寻思起来倒像那里曾见过的一般，却一时想不起那年月日的事了。贾政又命他作题，宝玉只顾细思前景，全无心于此了。"贾政还特别补上一句："这是要紧一处，更要好生作来。"①宝玉以前在什么地方见过石牌坊的呢？宝玉自己也许忘了。可是读者一定还记得，第五回宝玉梦游太虚幻境"随了仙姑至一所在。有石牌坊横建，上书'太虚幻境'四个大字。"②宝玉在记忆中追寻的岂不明明就是这个地方吗？所以脂砚斋特别在此点醒读者曰："仍归于葫芦一梦之太虚玄境。"③贾政说："这是要紧一处。"是的，《红楼梦》中还有比太虚幻境更要紧的所在吗？这个石牌坊，宝玉事后是补题了；题的是"天仙宝镜"四字。④ 也就是这座牌坊，后来刘姥姥又误认作是"玉皇宝殿"，而大磕其头。⑤ 总而言之，"蓬莱仙境"也好，"天仙宝镜"也好，"玉皇宝殿"也好，作者是一而再，再而三地在点醒我们，大观园不在人间，而在天上；不是现实，而是理想。更准确地说，大观园就是太虚幻境。⑥

大观园既是宝玉和一群女孩子的太虚幻境，所以在现实世界上，它的建造必须要用元春省亲这样一个郑重的大题目。庚辰本第十六回有一段畸笏的眉批说：

> 大观园用省亲事出题，是大关键事，方见大手笔行文之立意。⑦

作者安排的苦心尚不止此。第十七回开头一段叙事便很值得玩味。园内工程告竣后，贾珍请贾政进去瞧瞧，有什么要更改的地方，并说贾赦已先瞧过了。这好像是说，贾赦是第一个入园子的人。其实这段话是故意误引读者入歧途的。因为后文又说，"可巧近日宝玉因思念秦钟，忧戚不尽，贾母常命人带他到园中来戏耍。"紧接下去，便是宝玉避之不及，和贾政劈面相逢，终于被逼着一齐再进园子去题联额。⑧ 这段叙事的后半截至少暗涵着两层深意：一、宝玉是最早进大观园去赏玩景致的人。贾赦、贾政等都是在

---

① 《八十回校本》，册一，页170。
② 同上，页48。
③ 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页270。
④ 《八十回校本》，册一，页178。这四个字后来元春改题作"省亲别墅"。又按人民文学出版社1973年本，"境"字改为"镜"字（页204），未知何据。"境"字固亦可通，但此处"宝镜"实关合"风月宝鉴"。故仍当以"镜"字为正。
⑤ 《八十回校本》，册二，页440。
⑥ 此文已写就，重翻俞平伯《读〈红楼梦〉随笔》中"记嘉庆本子评语"一节，发现大观园即太虚幻境之说早已为嘉庆本评者道破。原评者在"玉石牌坊"一段下批曰："可见太虚幻境牌坊，即大观园省亲别墅。"俞先生接着下一转语曰："其实倒过来说更有意义，大观园即太虚幻境。"（《红楼梦研究专刊》，第四辑，页56）俞先生最后一句话和我的说法一字不差。足见客观的研究，结论真能不谋而合。《随笔》我曾看过不止一次，但注意力都集中在前面俞先生自己心得的几节，居然漏掉了这条吞舟之鱼。本文既已写就，改动不便，特补记于此，以志读书粗心之过。
⑦ 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页243。关于这个问题，宋淇先生已先我而发，他还引了其他几条脂评，可以参看，见《论大观园》，页4—5。
⑧ 《八十回校本》，页161—162。

园子完工后才进去勘察的，而宝玉早在这以前已去过不止一次了。二、大观园既是宝玉和诸姐妹的乌托邦、干净土，则园中亭台楼阁之类，自然非要他们自己命名不可。大观园这个“未许凡人到此来”的仙境是决不能容许外人来污染的。所以庚辰本十七回的总批说：

> 宝玉系诸艳之冠，故大观园对额必得玉兄题跋。①

同本又有一条批语说：

> 如此偶然方妙，若特特唤来题额，真不成文矣。②

这些地方，脂评都可以帮助读者了解作者的原意。《红楼梦》之绝少闲笔，我们有时也要通过脂评，才能体会得更深刻。

我们知道，宝玉当日并没有题遍大观园中所有的联额。事实上园中建筑物太多，命名之事也不是宝玉一个人能够包办得了的。那么，还有谁题过联额呢？这个谜直到第七十六回才解开。在这一回里黛玉和湘云中秋夜赏月联句。湘云称赞凸碧堂和凹晶馆两个名字用得新鲜。黛玉对湘云说：

> 实和你说罢，这两个字还是我拟的呢。因那年试宝玉，因他拟了几处，也有存的，也有删改的，也有尚未拟的。这是后来我们大家把这没有名色的，也都拟出来了，注了出处，写了这房屋的坐落，一并带进去与大姐姐瞧了。他又带出来命给舅舅瞧过。谁知舅舅倒喜欢起来，又说：“早知这样，那日就该叫他姐妹一并拟了，岂不有趣。”所以凡我拟的一字不改，都用了。③

这段话才把当日大观园初题联额的情节完全补出。可见园内各处的命名，除宝玉外，其余也都出自诸姊妹，尤其是黛玉之手。第七十六回和第十七回，相去六十回之遥，且就曹雪芹已完成的原稿来说，则已几几乎娄尾余香，而前后呼应，如常山之蛇。《红楼梦》的创作，作者时时有全局在胸，是非常明显的。

大观园是《红楼梦》中的理想世界，自然也是作者苦心经营的虚构世界。在书中主角贾宝玉的心中，它更可以说是唯一有意义的世界。对宝玉和他周围的一群女孩子来说，大观园外面的世界是等于不存在的，或即使偶然存在，也只有负面的意义。因为大观园以外的世界只代表肮脏和堕落。甚至一般《红楼梦》读者的眼光也往往过分为大观园这个突出的乌托邦所吸引，而不免忽略了大观园以外的现实世界。但是

---

① 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页 256。按“冠”字原作“贯”。有正本则作“冠”，于义较长。详细的讨论，见宋淇，《论贾宝玉为诸艳之冠》，《明报月刊》，第五十四期（1970 年 6 月），页 7—12；第五十五期（1970 年 7 月），页 22—26；第五十六期（1970 年 8 月），页 53—57。

② 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页 257。

③ 《八十回校本》，册二，页 860。按：脂批亦早见到此点，庚辰本第十八回“后来亦曾补拟”句下有注云：“一句补前文之不暇，启（后）之苗裔。至后文凹晶溪馆，黛玉口中又一补，所谓一声空谷，八方皆应。”（见俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页 283—284）

曹雪芹自己却同样地非常重视这个肮脏和堕落的现实世界。他对现实世界的刻画也一样地费尽了心机的。这里可以清楚地看出作者、主角和读者之间,是存在着不同的观点的。"自传说"之混曹雪芹和贾宝玉为一人,其最根本的困难便在于无法解决这个重要的观点的问题。

曹雪芹虽然创造了一片理想中的净土,但他深刻地意识到这片净土其实并不能真正和肮脏的现实世界脱离关系。不但不能脱离关系,这两个世界并且是永远密切地纠缠在一起的。任何企图把这两个世界截然分开并对它们作个别的、孤立的了解,都无法把握到《红楼梦》的内在完整性。为了具体地说明这一点,让我们检讨一下大观园的现实基础。

第十六回对于大观园的建造有很清楚的叙述。园子的基址是"从东边一带借着东府花园起,转至北边,一共丈量准了,三里半大"。[①] 下面还有一段更详细的报道:"先令匠人拆宁府会芳园墙垣楼阁,直接入荣府东大院中。……会芳园本是从北拐角墙下引来一段活水,今亦无烦再引。其山石树木虽不敷用,贾赦住的乃是荣府旧园,其中竹树山石以及亭榭栏杆等物,皆可挪就前来。"[②]这些话里大有文章,可惜自来红学家在"自传说"支配之下,根本未作进一步的分析。[③] 上面我们已看到,大观园的出现是《红楼梦》中第一大事,作者和批者都一再郑重其事地加以点明。那么,作者在这里细说大观园的现实来历,决不会是没有用意的。如果"自传说"可以解答问题,确切地考出大观园是由曹家旧宅改建而成的,那当然再好没有。而事实上此路确是不通,我们只好另辟途径。

照上面的叙述,大观园的现实基址主要是由两处旧园子合成的:即宁府的会芳园和贾赦住的荣府旧园。庚辰本第十七回在"上面苔藓成斑,藤萝掩映"句下有一条批语说:

> 曾用两处旧有之园所改,故如此写方可。细极。[④]

可见作者和批者,一暗一明,都特别提醒我们,这两所旧园子里面是藏着重要消息的。什么消息呢? 让我们先从贾赦说起。贾赦这个人在《红楼梦》里可算得是最肮脏的人物之一。《红楼梦》里有一条无形的章法,即凡是比宝玉长一辈的人,对他的不堪之处,描写时多少都有相当的保留,这也可以说是"为尊者讳"吧! 所以书中极力渲染的脏事情,大都集中在贾珍、贾琏、薛蟠等几个宝玉的平辈身上。这些地方,也确露出"自传"的痕迹。[⑤] 但是尽管如此,作者对贾赦还是不肯轻易放过。所以第四十六回特立专章声讨,

---

① 《八十回校本》,册一,页157。

② 同上,页158。

③ 周汝昌在《红楼梦新证》里曾引了拆会芳园那一段话(页156),但他的目的是在寻找大观园究在北京何处。俞平伯的《读红楼梦随笔》有一节讨论"大观园地点问题"也注意到宁府花园并入了大观园这一事实。俞先生的论点主要在说明地点问题无法考证,只能认作是"荒唐言"。可惜他没有进一层追问:为什么作者写这样的"荒唐言"?(转载于新亚书院《红楼梦研究专刊》第一辑,页112)

④ 俞平伯辑,《脂砚斋红楼梦辑评》,页258。此外尚有两条脂批与此有关的可以参看,见页247—248,兹不多引。

⑤ 我并没有完全否定"自传说",不过反对以"自传"代替小说罢了。请看拙作的《近代红学的发展与红学革命》。

详写他要强纳鸳鸯为妾的丑事。作者曾借袭人之口写出他的史家定论:"真真——这话理论不该我们说——这个大老爷太好色了。略平头正脸的他就不放手了。"[①]《红楼梦》中对贾琏的淫行最多特写镜头,恐怕就是要曲达"有其父必有其子"这句古谚吧。所以,贾赦住过的园子和接触过的竹树山石以及亭榭栏杆等物,自然也都是天下极脏的东西了。

再说东府园子,那就更是龌龊不堪之至了。正如柳湘莲的名言所说的,"你们东府里,除了那两个石头狮子干净,只怕连猫儿、狗儿都不干净"。[②] 这还是一般性的说法。我们得更深一层分析一下会芳园这个地方。在第十六回以前,大观园尚未出现,《红楼梦》里的许多重大事故都是在会芳园这个舞台上上演的。会芳园中的楼阁,现尚可考的有天香楼、凝曦轩、登仙阁等处。天香楼自然是最有名的脏地方,因为原本第十三回回目就叫做"秦可卿淫丧天香楼"。其他两处也一样地不干净。凝曦轩是爷儿们吃酒取乐之处,凤姐所谓"背地里又不知干什么去了"的一个所在。[③] 这只要看看后来第七十五回贾珍诸人在天香楼聚赌,说脏话和玩娈童的情形,就可以知道了。[④] 至于登仙阁,则是秦可卿自缢和瑞珠触柱后停灵的地方。[⑤] 会芳园还发生过一件秽事,便是第十一回"见熙凤贾瑞起淫心"。凤姐遇到贾瑞便恰恰是在这个园子里面。[⑥]

所以,总而言之,贾赦住的旧园和东府的会芳园都是现实世界上最肮脏的所在,而却为后来大观园这个最清净的理想世界提供了建造原料和基址。这样的安排难道会是偶然的吗?甚至大观园中最干净的东西——水,也是从会芳园里流出来的。甲戌、庚辰两本在这里都有同一条脂评,说:

> 园中诸景最要紧是水,亦必写明为妙。[⑦]

可见作者处处要告诉我们,《红楼梦》中干净的理想世界是建筑在最肮脏的现实世界的基础之上。他让我们不要忘记,最干净的其实也是在肮脏的里面出来的。而且,如果全书完成了或完整地保全了下来,我们一定还会知道,最干净的最后仍旧要回到最肮脏的地方去的。"欲洁何曾洁,云空未必空"这两句诗不但是妙玉的归宿,[⑧]同时也是整个大观园的归宿。妙玉不是大观园中最有洁癖的人吗?曹雪芹一方面全力创造了一个理想世界,在主观企求上,他是想要这个世界长驻人间。而另一方面,他又无情地写出了一

---

① 《八十回校本》,册二,页 491。关于贾赦之龌龊不堪,野鹤《读红楼札记》中已有严厉的指摘。见一粟编,《红楼梦卷》,北京,1963 年,第一册,页 277—288。而俞平伯《读红楼梦随笔》更有专文讨论。见《红楼梦研究专刊》第二辑,页 133—134。

② 《八十回校本》,册二,页 741。

③ 同上,册一,页 116。

④ 同上,册二,页 847—850。按天香楼的再出现,在今本《红楼梦》中确是一个没有交待的矛盾。俞平伯已指出了这一点。见《读红楼梦随笔》,《红楼梦研究专刊》第一辑,页 112。但是由于靖本的发现,我们现在知道,"天香楼"本作"西帆楼",后来作者接受了批者的意见改为"天香楼"的。所以我猜想是作者忘了在七十五回作相应的修正,才留下这个漏洞的。见周汝昌《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》,《文物》,1973 年第二期,页 23。

⑤ 《八十回校本》,册一,页 128 及 136。

⑥ 同上,页 114—115。

⑦ 俞平伯辑,《脂砚斋红楼梦辑评》,页 250。

⑧ 《八十回校本》,册一,页 51。

个与此对比的现实世界。而现实世界的一切力量则不断地在摧残这个理想的世界,直到它完全毁灭为止。《红楼梦》的两个世界不但是有密不可分的关系,并且这种关系是动态的,即采取一种确定的方向的。当这种动态关系发展到它的尽头,《红楼梦》的悲剧意识也就升进到最高点了。

前面我们曾指出,《红楼梦》的两个世界是干净与肮脏的强烈对比。现在我们应该进一步探讨一下,大观园里面的人物对这两个世界的看法是否可以证实我们的观察。在这个关联上,我们要检讨"黛玉葬花"的意义。黛玉葬花发生在第二十三回;宝玉和诸钗刚刚在大观园中开始他们的理想生活。所以作者对这个故事的安排,不用说,是涵有深意的。由于这个故事太重要了,我们不得不把最有关系的一段文字全引在这里:

> 那一日正当三月中浣,早饭后,宝玉携了一套《会真记》,走到沁芳闸桥边桃花底下一块石上坐着。展开《会真记》,从头细玩。正看到落红成阵,只见一阵风过,把树上桃花吹下一大半来,落的满书满地皆是。宝玉要抖将下来,恐怕脚步践踏了,只得兜了那花瓣,来至池边,抖在池内。那花瓣浮在水面,飘飘荡荡,竟流出沁芳闸去了。回来只见地下还有许多。宝玉正踌躇间,只听背后有人说道:"你在这里作什么?"宝玉一回头,却是林黛玉来了,肩上担着花锄,上挂着纱囊,手内拿着花帚。宝玉笑道:"好,好,来把这个花扫起来,撂在那水里。我才撂了好些在那里呢。"林黛玉道:"撂在水里不好。你看这里的水干净,只一流出去,有人家的地方,脏的臭的混倒,仍旧把花糟蹋了,那畸角上我有一个花冢。如今把他扫了,装在这绢袋里,拿土埋上,日久不过随土化了,岂不干净。"①

"黛玉葬花"早在清末便上过京剧的舞台。民国初年经过梅兰芳和欧阳予倩这两位名演员重新编演之后,这个故事在中国已几乎是家喻户晓了。但大家的注意力都集中在宝、黛两人的爱情发展方面,尤其是第二十七回"埋香冢飞燕泣残红"那一段哀感动人的情节。② 而红学家所注意的又往往在"葬花"一词的出处。③ 至于黛玉为什么要葬花这个问题,似乎还没有认真地被提出来过。

我愿意郑重地指出,黛玉葬花一节正是作者开宗明义地点明《红楼梦》中两个世界的分野。我说"开宗明义",因为"葬花"是宝玉等入住以后,大观园中发生的第一件事故。黛玉的意思很明显,大观园里面是干净的,但是出了园子就是脏的臭的了。把落花葬在园子里,让它们日久随土而化,这才能永远保持清洁。"花"在这里自然就是园中女孩子们的象征。怎见得?有诗为证。黛玉《葬花词》说:

> 未若锦囊收艳骨,一堆净土掩风流。质本洁来还洁去,强于污淖陷渠沟。④

---

① 《八十回校本》,册一,页233—234。
② 《梅兰芳舞台生活四十年》,第二集,香港戏剧出版社重印本,页89—101。
③ 如王国维指出"葬花"两字始见于纳兰性德的《饮水集》,见《红楼梦评论》,《红楼梦卷》,第一册,页263。
④ 《八十回校本》,册一,页283。

所以第六十三回群芳夜宴，每个女孩子都分配一种花。而第四十二回凤姐更明明告诉读者："园子里头可不是花神！"[①]第七十八回晴雯死后成花神的故事也得在这个意义上去求了解。[②] 花既象征园中的人物，那么人物若想保持干净、纯洁，唯一的途径便是永驻理想之域而不到外面的现实世界去。我在前面曾说，对于宝玉和大观园中的女孩子们来说，外面的世界是等于不存在的。但这话只是要指出，在主观愿望上，他们所企求的是理想世界的永恒，是精神生命的清澈，而不是说，他们在客观认识上，对外在世界茫无所知。园中女孩子们，诚如作者所说，是"天真烂漫"的，[③]可是他们并非幼稚糊涂。事实上她们一方面把两个世界区别得泾渭分明，而另一方面又深刻地意识到现实世界对理想世界的高度危害性。"黛玉葬花"正是通过形象化的方式把这两层意思巧妙地表达了出来。

曹雪芹有时也用明确而尖锐的语言点出外面世界的险恶。第四十九回是大观园的盛世的始点，许多重要的人物如薛宝琴、邢岫烟、李纹、李绮等都住进了园子。也就是在这一回，史湘云警告宝琴道："你除在老太太眼前，就在园子里，来这两处，只管顽笑吃喝。到了太太屋里，若太太在屋里，只管和太太说笑，多坐一会无妨；若太太不在屋里，你别进去，那屋里人多心坏，都是要害咱们的。"接着宝钗笑道："说你没心，却又有心；虽然有心，到底嘴太直了。"[④]湘云这番话真是说得直率，明眼读者自会看出，她事实上对王夫人也颇有贬词。所以除了大观园这个乌托邦以外，便只有史太君跟前尚属安全。其余外面的人都是要害园子里面的人的。为什么史太君会是个例外呢？因为她是从前枕霞阁十二钗中的人物，在大观园中人的眼里，尚不失为"我辈中人"也。[⑤] 这种强烈的"咱们""他们"的分别正是相应于两个世界而起的。[⑥]

但是大观园中的"咱们"也不都是一律平等的，理想世界依然有它自己的秩序。

---

① 《八十回校本》，册二，页 444。

② 不但园中女孩子是花神，而且宝玉自己也是花神。我愿意在这里稍稍讲一下我对于宝玉为"诸艳之冠"的看法。第七十八回宝玉对小丫头说："不但花有一个神，一样花一位神之外还有总花神。"（《八十回校本》，册二，页 890）这话亦大有深意。我们知道第六十三回群芳夜宴，除了晴雯未抽签外，还有宝玉也没有抽。晴雯不抽，是因为她跟黛玉一样是芙蓉，所以无签可抽。这一点俞平伯的《"寿怡红群芳开夜宴"图说》（见《红楼梦研究》，上海，1952 年，页 241—243）已交待清楚了。但宝玉何以不抽签，则俞先生没有说明。俞先生也许以为宝玉是男人，所以不能抽，其实不然。照七十八回来看，宝玉应是"总花神"，所以才不能抽。因为签上绝不可能有一种"总花"啊！宝玉是总花神，这就是所谓"诸艳之冠"也。也许有人会提出疑问，宝钗的签上不明明写着"艳冠群芳"么？（《八十回校本》，册二，页 698）要知道宝钗虽然艳冠群"芳"，但毕竟只是司牡丹花的花神。唯有宝玉主不单管任何一样的花，才有资格做总花神。倒过来说，正因为宝玉不是女人，他才不能单管任何一样花，而只有做总花神。情榜六十名女子，而以宝玉为首，可以说是"事有必至，理有固然"，丝毫不必奇怪。我们应该记得宝玉小时候的旧号本是"绛洞花王"啊！（见《八十回校本》，册一，页 385）而且"艳冠群芳"与"诸艳之冠"也大有不同，因为"艳"在这里是比"芳"高一级的概念。所以我深信根据七十八回总花神之说，可以彻底地解决宝玉为"诸艳之冠"及在情榜上总领诸女子这两个问题。胡适说情榜大似《水浒传》的石碣，（见《胡适文存》第四集，台北远东图书公司，1971 年，页 405）是有道理的，曹雪芹也许受了《水浒》的暗示，而把宝玉安排了一种近乎托塔天王晁盖的地位。

③ 《八十回校本》，册一，页 233。

④ 《八十回校本》，册二，页 525。

⑤ 看俞平伯的《脂砚斋红楼梦辑评》，页 492。

⑥ 第四十五回李纨等邀凤姐入诗社。凤姐笑道："我不入社花几个钱，不成了大观园的反叛了。"（《八十回校本》，册二，页 477）这也是湘云的"咱们"两字的具体说明。

"桃花源"是中国文学史上最早的一个乌托邦。照王安石说，它是"但有父子无君臣"。换言之，桃花源中虽无政治秩序，却仍有伦理秩序。大观园的秩序则可以说是以"情"为主，所以全书以情榜结尾。但由于情榜已不可见，今天要想完全了解作者心目中的秩序，可以说已无可能。大体上说，作者决定情榜名次的标准是多重的；故除了"情"字外，我们还得考虑到其他标准如容貌、才学、品行，以至身份等等。① 这里我只想提出一个比较被忽略了的重要线索，即群芳与宝玉的关系。庚辰本第四十六回有一条批语说：

> 通部情案，皆必从"石兄"挂号，然各有各稿，穿插神妙。②

这一条评语我觉得特别重要。"情案"之"情"即是"情榜"之"情"。这样看来，书中诸人与宝玉之间关系的深浅、密疏，必然会在很大的程度上决定着他们在情榜上的地位。③ 而了解大观园世界的内在结构，也就必须个别地察看书中诸人如何在"石兄"处挂号了。

谈到大观园世界的内在结构，我们便不能不稍稍注意一下园中房屋的配置。这种配置，在我看来，也正是内在结构的一个清晰的反映。宋淇曾指出，大观园中的庭园布置和室内装设都是为了配合几位主角的性格而创造出来的。④ 这一点很正确。而且这也符合西方文学批评的原理。主角住处的布景往往是他的性格的表现。"一个人的房子即是他自己的一种伸延。"⑤但是曹雪芹对于布景的运用更有进于此者。他利用园中院落的大小、精粗，以及远近来表现理想世界的秩序。这里只举几个最紧要的例子作为初步的说明。我们记得，第十七回宝玉题大观园联额，作者主要只写了四所院宇。这四所院宇依次为潇湘馆、稻香村、蘅芜苑和怡红院。这里面的评论都是有寓意的。先说潇湘馆。众人一见，都道："好个所在。"而宝玉更认为这是"第一处行幸之处，必须颂圣方可"。所以题作"有凤来仪"。⑥ 这已可以看出作者对潇湘馆的特致郑重之意了。庚辰本在"好个所在"之下则批道："此方可为颦儿之居。"⑦这还不算。下文第二十三回宝玉和黛玉商量住处时，黛玉说："我心里想着潇湘馆好。"宝玉拍手笑道："正和我的主意一样。我也要叫你住这里呢。我就住怡红院。咱们两个又近，又都清幽。"⑧后文第六十三

---

① 见宋淇，《论大观园》，页6—7。

② 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页517。

③ 这个问题尚待进一步分析。所谓"情"至少可分两类：一是爱情之情，一是骨肉之情。金陵正十二钗之名次今仍清楚可考。林、薛以后即数元春、探春，而迎春、惜春反在妙玉之后。凡此皆可由正文中得其确解。因为宝玉平时认为弟兄之间不过尽其大概情理而已（见《八十回校本》，页204）。此亦可移用之于姐妹之间。但元春、探春和宝玉之间，除了天伦关系之外，尚有自然发生的友情，故名次远高于迎春、惜春也。这里不过略示一端而已，详论且俟将来。又周春《阅红楼梦随笔》中有一个怪见解，认为元春之下是史太君，并非探春。（见《红楼梦卷》，第一册，页69）他的话很不可信。

④ 见《论大观园》，页3。

⑤ Rene Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, A Harvest Book, 1956. pp. 210 - 211.

⑥ 《八十回校本》，册一，164—165。

⑦ 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页261。

⑧ 《八十回校本》，册一，页232。

回群芳夜宴，宝玉说："林妹妹怕冷，过这边靠板壁坐。"正可与此同观。① 这正是用距离和环境来表现宝、黛之间的特殊关系的最好例证。

再看稻香村。贾政问宝玉："此处如何?"宝玉应声说："不及'有凤来仪'多矣。"接着便发了一大篇议论，说此处是人力强为，没有"天然"意味。结果惹得贾政大为气恼。② 不但如此，后文宝玉奉元春之命写四首诗，而单单稻香村一首写不出来，终由黛玉代笔，才算交卷。③ 这都表现宝玉对李纨的微词。李纨在大观园中是唯一嫁过人的女子；而我们当然都知道宝玉对已婚女子的评价。但李纨毕竟是宝玉的嫂嫂，并且人品又极好，因此这种微词便只好如此曲曲折折地显露出来。其中"天然""人力"的分别尤堪玩味。李纨在正册中居倒数第二位，仅在秦可卿之上，是不为无因的。

那么蘅芜苑又如何？贾政道："此处这所房子无味的很。"④岂非又是作者之微词乎？可是妙在从贾政口中说出来，仍给宝玉留了地步。这就避开了俞平伯所谓"分高下"的问题。⑤ 这里有一条脂批，颇得作者之心："先故顿此一笔，使后文愈觉生色，未扬先抑之法。盖钗颦对峙，有甚难写者。"⑥更妙的是后来在第五十六回探春又补上一句："可惜蘅芜苑和怡红院这两处大地方竟没有出利息之物。"⑦闲闲一语透露了蘅芜苑和怡红院并为大观园中最大的两所住处。木石虽近而金玉齐大，正是脂砚斋所谓"钗颦对峙"也。

最后说到怡红院。这一段的描写最为详细，要分析起来，可说的话太多。现在姑举三点：宝玉要题"红香绿玉"，两全其妙，是章法之一。这在后来元春命宝玉赋诗一节中尚有照应。怡红院中特设大镜子，别处皆无，是章法之二，即所谓"风月宝鉴"也。园中的水"共总流到这里，仍旧合在一处，从那墙下出去"。是章法之三。⑧ 而尤以最后一点最值得注意。脂评说：

> 于怡红总一园之看(？)，是书中大立意。⑨

这正证实我们上面所说的，作者是藉着院宇的布置来表示诸钗和宝玉之间的关系，因而间接地说明理想世界的内在结构。脂评所谓"通部情案皆必从石兄挂号"，便要在这些地方去认识。而园中之水流于怡红院之后，仍从墙下出去，又正关合葬花时黛玉所说的，这里的水干净，只一流出去，就是脏的臭的了。

---

① 《八十回校本》，册一，页697。参看俞平伯，《红楼梦研究》，页233及238页引金玉缘本评语。
② 同上，页166—167。
③ 同上，页183，按即"杏帘在望"。
④ 同上，页168。
⑤ 《红楼梦研究》，页235—237。
⑥ 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页267。
⑦ 《八十回校本》，册二，页613。
⑧ 并见同上，册一，页170—172。
⑨ 俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页274。按"看"字我初疑当作"水"字。后与宋淇先生讨论，他说"看"字可能系"首"字讹成。宋先生的说法就字形说，比我的更近理。（后来我忽然悟到"水"字的草书与"看"字极近似，因此我还是倾向于"水"字。）此条宜与页23注④论总花神一条合看。

我们一直强调,《红楼梦》的两个世界是干净和肮脏的强烈对照。上面无数例证都可以在概念上支持我们关于这个基本分别的看法。但是最后我还必须要解答一个具体的经验性的问题:即大观园中的生活是不是真的干净?如果大观园跟外面的现实世界同样的肮脏,那么我们所强调的两个世界的对照,依然难免捕风捉影之讥。

关于这个问题的解答,我们当然不能采用上面举例证明的方式。因为不存在的东西——肮脏——是不会有证据的。我们可以这样说,原则上曹雪芹在大观园中是只写情而不写淫的,而且他把外面世界的淫秽渲染得特别淋漓尽致,便正是为了和园内净化的情感生活作一个鲜明的对照。

我们知道,大观园基本上是一个女孩子的世界。除了宝玉一个人之外,更无其他男人住在里面。[①] 因此,只要我们能证明宝玉园中生活是干净的,《红楼梦》的理想世界的纯洁性也就有了起码的保障。关于这一层,作者曾有意地给我们留下了一个重要的线索。第三十一回,宝玉要晴雯和他一起洗澡。晴雯笑说:"还记得碧痕打发你洗澡,足有两三个时辰,也不知道作什么呢,我们也不好进去的。后来洗完了,进去瞧瞧,地下的水淹床腿,连席子上都汪着水,也不知是怎么洗了。"[②]这番话初看起来好像颇有文章。其实,这只是作者的狡猾,故用险笔来引人入歧路的。原来宝玉进大观园后,袭人因为得到王夫人赏识,所以特别自尊自重,和宝玉反而疏远了。夜间同房照应宝玉的乃是晴雯,[③]如果宝玉有什么越轨行为,那么晴雯的嫌疑可以说是最大。晴雯之终被放逐,也正坐此。可是事实上我们知道宝玉和晴雯一直干干净净的。所以晴雯临死才有"担了虚名"之说。作者为了证明二人的清白,特别找一个书中最淫荡不堪的灯姑娘出来作见证。灯姑娘说:"我进来一会在窗外细听,屋里只你二人,若有偷鸡盗狗的事,岂有不谈及的,谁知道两个竟还是各不相扰。可知天下委屈事也不少。"[④]正像解盦居士所说的:

> 窗外潜听,正所以表晴雯之贞洁也。不然,虚名二字,谁其信之?[⑤]

其实灯姑娘的话岂止洗刷了宝玉和晴雯的罪名,而且也根本澄清了园内生活的真相。宝玉和最亲密而又涉嫌最深的晴雯之间,尚且是"各不相扰",则其他更不难推

---

① 宋淇先生认为前八十回中,除贾兰这个孩子外,其余男人都不能入大观园。另有几个例外如贾芸之类,宋先生也有很合理的解说。(见《论大观园》,页5—6)在原则上大观园确有这样一条不成文法,但在实践中,《红楼梦》的两个世界又是纠缠在一起的,不可能全无交涉。宋先生说前八十回中贾政、贾琏都没进过大观园。这一点尚与书中事实有出入。第十七回试才题对额可以不算,因为这时大观园尚没有人居住。但第七十五回贾母在凸碧山庄的敞厅上中秋赏月,所有荣、宁二府的男人则确都进了大观园。(《八十回校本》,册二,页851—855)所以我们不必一定说,八十回以前除了宝玉之外,没有男人进过园子。不过作者尽可能地不写男人入园而已。宋先生的说法基本上是符合作者原意的。

② 《八十回校本》,册一,页327。

③ 同上,册二,页881。

④ 同上,页880。

⑤ 《石头臆说》,见《红楼梦卷》,第一册,页196。

想了。①

最后还有一个棘手的问题需要交代，即七十三回傻大姐误拾绣春囊的故事。这个故事表面上和我们所谓大观园是清净的乌托邦说最为矛盾，但细加分析，则正合乎我们的两个世界的理论。这个绣春囊当然是第七十一回司棋和她表弟潘又安在园中偷情时失落的。② 可是在七十二回开始时，作者明说二人被鸳鸯惊散，并未成双。③ 可见大观园这个清净世界虽已到了堕落的边缘，尚未完全幻灭。更值得注意的是在第七十四回查明有犯奸嫌疑的人是司棋之后，司棋只是低头不语，却毫无畏惧惭愧之意。④ 那么司棋的勇气是从什么地方来的呢？这就要归结到我们在本页注①中所分析的"情"与"淫"的分别上去了。司棋显然是深深地爱恋着她的表弟的。⑤ 根据作者"知情更淫"和"情既相逢必主淫"的说法，这种世俗所不谅的"奸情"未必一定是什么罪恶。而且和外面世界的"脏唐臭汉"比起来，⑥更谈不上什么肮脏。

再换一个角度来看，如果作者是要把这件公案作为一个肮脏事件来处理，那么我们必须说，这正是《红楼梦》的悲剧中所必有的一个内在发展。我们在前面已指出，《红楼梦》的理想世界最后是要在现实世界的各种力量的不断冲击下归于幻灭的。绣春囊之

---

① 这里有必要讨论一下曹雪芹对"情"与"淫"之分际的看法。我们一再强调，《红楼梦》的两个世界一方面是泾渭分明的，而另一方面又是互相交涉的。情与淫的关系也正是如此。曹雪芹并非禁欲论者，因此他从不把欲无条件地看作罪恶。他也不是二元论者，所以又不把情和欲截然分开。在第五回中，他开宗明义地说明"好色即淫，知情更淫"，而反对"好色不淫"，"情而不淫"之类的矫饰论调。大体说来，他认为情可以，甚至必然包括淫；由情而淫则虽淫亦情。故情又可叫做"意淫"。但另一方面，淫绝不能包括情；这种狭义的"淫"，他又称之为"皮肤滥淫"。（均见《八十回校本》，册一，页 57）宝玉之所以为平儿惋惜，正因"贾琏惟知以淫乐悦己"。（同上，册二，页 471）换言之，即有淫而无情。他对香菱的同情也基于相同的理由。（见同上，页 693）试想连贾琏都认为薛蟠玷辱了香菱，（见同上，册一，页 153）何况宝玉？

曹雪芹既持"知情更淫"之见，则他所谓"情"绝不能与西方所谓纯情（Platonic love）等量齐观。此所以秦可卿的册子上有"情既相逢必主淫"之语也。（同上，页 52）认识到这一点，我们就可以恍然何以警幻要秘授宝玉以云雨之事，以及宝玉又何以要与袭人重演一番了。那就是说，曹雪芹有意要告诉我们，宝玉其实是一个有情有欲的人；所不同者，他的欲永远是为情服务的，是结果而不是原因。有正本在"便秘授以云雨之事"句下评曰："这是情之末了一著，不得不说破。"（俞平伯，《辑评》，页 128）此评不知是否出自脂砚斋之手，但无论如何，可说颇得作者之心：所以，从这个观点来看，我们也不必一定要说，宝玉和他屋里的女孩子更别无儿女之事。甲戌本第五回"是以巫山之会，云雨之欢，皆由既悦其色，复恋其情之所致也。"句上有眉批曰："绛芸轩中诸事情景，由此而生。"（俞平伯，《辑评》，页 127）可见脂砚斋也不讳言这个。宝玉因情生淫，究与一般现实世界上之"皮肤滥淫"大有区别。宝玉梦游太虚幻境必由秦可卿引入者，即在借"秦"与"情"之谐音。（按：情读为秦是南方音，红学家已多指出，兹不赘。）自来红学家颇有疑宝玉与秦氏有染者，实因不深解作者"情""淫"之别而致。盖作者喜用险笔，读者稍不经意，即为所惑。高明如俞平伯先生亦有不免。（见《论秦可卿之死》一文，《红楼梦研究》，页 178—182）在旧红学家中，唯野鹤独持异议。《读红楼札记》在此处曰："人亦有言警幻仙子即可卿，故后来视疾如万箭攒心。野鹤曰，此却是全书关键，不可随意穿凿，存而不论为是。"（《红楼梦卷》，册一，页 288）其见解甚为通明。

总之，曹雪芹写宝玉情淫具备，清浊兼资，正是为了配合他所创造的两个世界。因为只有这样的宝玉才可以构成这两个世界之间的接榫。而宝玉与袭人偷演警幻所训之事出现在第六回，在作者而言，也必有深意。依我个人的推测，这正是要表明此后宝玉在大观园中和那些清净的女孩们"各不相扰"，乃由于不为，而非不能。倘若没有第六回的点破，则读者恐怕反而要疑惑到别处去了。"清静无为"，斯老氏所谓"知我者希，则我者贵"。若"清时有味是无能"，则岂非如李宫裁之灯谜"亲音未有世家传——虽善无征"乎？

② 有正本第七十四回总批已证明了这一点。批云："司棋一事在七十一回叙明，暗用山石伏线，七十三回用绣春囊在山石一逗便住。"（俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页 576）

③ 《八十回校本》，册二，页 804。

④ 同上，页 839。

⑤ 同上，页 804—805。

⑥ 同上，页 710。

出现在大观园正是外面力量入侵的结果。但外面力量之所以能够打进园子,又显然有内在的因素,即由理想世界中的"情"招惹出来的。理想世界的"情"诚然是干净的,但它也像大观园中的水一样的,而且无可避免地要流到外面世界去的。从这个意义上说,《红楼梦》的悲剧性格是一开始就被决定了的。我们曾说,曹雪芹所创造的两个世界之间存在着一种动态的关系。我们现在可以加上一句,这个动态的关系正是建筑在"情既相逢必主淫"的基础之上。

许多迹象显示,曹雪芹从《红楼梦》的七十一回到八十回之间,已在积极地布置大观园理想世界的幻灭。最明显的是第七十六回黛玉和湘云中秋夜联诗,黛玉最后的警句竟是:

冷月葬花魂。

所以妙玉特地来打断她们,并说:"只是方才我听见这一首中,句虽好,只是过于颓败凄楚,此亦关人之气数而有,所以我出来止住。"[①]我们知道,花本是园中女孩子的象征,现在由黛玉口中唱出"葬花魂"的挽歌,可见大观园的气数是真的要尽了。这样看来,绣春囊之适在此际出现于《红楼梦》的清净世界之中,当非偶然。夏志清把这件事比之于伊甸园中蛇的出现,因为蛇一出现,亚当和夏娃就从天堂堕落到人间。宋淇引之,许为"一针见血之言",这是不错的。[②]

《红楼梦》今本一百二十回不出一手,至少在目前的研究阶段上已成定论。在公认为曹雪芹所写的八十回中,大观园表面上依然是一个"花柳繁华之地",因此我们无从知道作者究竟如何刻画大观园的破灭。略可推测者,作者大概运用强烈的对照来衬托结局之悲惨。所以第四十二回靖应鹍藏本脂批有"此后文字,不忍卒读"之说。[③] 据周汝昌的判断,"后半部中所有人物的原来身份地位都发生'大颠倒'的现象"。[④] 这一层,所有研究《红楼梦》的人大致都可以首肯。这种颠倒恐怕并不限于人物,大观园这个清净的理想世界也不免要随着而遭到一番颠倒,比如说从繁华到破落。[⑤] 而且人物的前后颠倒也不止于身份地位方面;从我们的两个世界说来看,其中还必然在一定的程度上涉及

① 《八十回校本》,页866。"花魂"亦有作"诗魂"者,盖由辗转抄改致误。见新亚书院中文系红楼梦研究小组,《红楼梦诗辑校》,《红楼梦研究专刊》,第二辑,页68。人民文学出版社新版《红楼梦》第三册,页987,仍误"花"为"诗",殊为可怪。编者似乎并未参考《八十回校本》或《乾隆抄本百廿回红楼梦稿》。关于此一问题的讨论,请看宋淇,《冷月葬花魂》,《明报月刊》第四卷,第四期(1969年4月号),页9—16。

② 见宋淇,《论大观园》,页9。按:外面世界之侵入大观园亦有用暗笔写者。第七十三回:"金星玻璃(按即芳官)从后房门跑进来,口内喊说:'不好了,一个人从墙上跳下来了。'众人听说忙问在那里,即喝起人来各处寻找。"(见《八十回校本》,页817)夤夜越墙入园,当然非奸即盗。这也是作者暗中布置大观园毁灭的一种手段。

③ 见周汝昌,《〈红楼梦〉及曹雪芹有关文物叙录一束》,《文物》,1973年,第二期,页23。又此条已收入陈庆浩,《新编〈红楼梦〉脂砚斋评语辑校》,香港,1972年,页421。

④ 周汝昌,前引文,页25。

⑤ 庚辰本第二十六回脂批在写潇湘馆"凤尾森森,龙吟细细"句下有云:"与后文'落叶萧萧,寒烟漠漠'一对,可伤可叹。"(俞平伯辑,《脂砚斋红楼梦辑评》,页432)这八个字是八十回后描写大观园的极少数的佚文之一,已可见作者运用强烈手法之一斑。又按:如果作者写绣春囊事件是为了表示大观园这块净土也终不能永保,那么,八十回以后或者还有更露骨的描写,也未可知。鸳鸯在撞破了司棋和潘又安的"奸情"之后,"从此晚间便不太往园中来。因思园中尚有这样奇事,何况别处。"(见《八十回校本》,册二,页804)这也可以看出作者是有意要点出:这园子本是天下最干净的地方,但也终不免要变脏的。

干净和肮脏的颠倒。

大观园中的人物都爱干净，这是人所共知的。但是越是有洁癖的人往往也就越招来肮脏。最显著的例子出在第四十回和四十一回。贾母带着刘姥姥一群在探春屋里参观。贾母笑道："咱们走罢。他们姊妹们都不大喜欢人来坐着，怕脏了屋子。"探春笑留众人之后，贾母又笑着补上一句道："我的这三丫头却好。只有两个玉儿可恶，回来吃醉了，咱们偏往他们屋里闹去。"[①]这里的"两个玉儿"当然是指宝玉和黛玉。但作者忽然添写此一段文字是有重要作用的，就是为次一回"刘姥姥醉卧怡红院"作伏笔。宝玉最嫌嫁了汉子的老女人肮脏，而作者就偏偏安排了刘姥姥之醉卧在他的床上，而且弄得满屋子"酒屁臭气"。[②] 这明明是有意用现实世界的丑恶和肮脏来玷污理想世界的美好和清洁。同回刘姥姥在栊翠庵吃茶，也同样是为了衬出妙玉洁癖的特笔。[③] 所以八十回后的妙玉，结局最为不堪。她的册子上说：

> 欲洁何曾洁，云空未必空。可怜金玉质，终陷淖泥中。

而"红楼梦曲子"上又说她"到头来依旧是风尘肮脏违心愿，好一似无瑕白玉遭泥陷，又何须王孙公子叹无缘"。[④] 这是作者在八十回后写妙玉沦落风尘，备历肮脏之确证，断无可疑。[⑤] 妙玉是《红楼梦》的理想世界中第一个干净人物，而在理想世界破灭以后竟流入现实世界中最龌龊角落上去。仅此一端即可推想作者对两个世界的处理是采用了多么强烈对照的笔法！

总结地说，《红楼梦》这部小说主要是描写一个理想世界的兴起、发展及其最后的幻灭。但这个理想世界自始就和现实世界是分不开的：大观园的干净本来就建筑在会芳园的肮脏基础之上。并且在大观园的整个发展和破败的过程之中，它也无时不在承受着园外一切肮脏力量的冲击。干净既从肮脏而来，最后又无可奈何地要回到肮脏去。在我看来，这是《红楼梦》的悲剧的中心意义，也是曹雪芹所见到的人间世的最大的悲剧！

---

① 《八十回校本》，册一，页427—428。

② 同上，册二，页441—442。关于宝玉对嫁了汉子的老女人的看法，见第五十九回，同上，页650。

③ 同上，页437—439。按庚辰本第四十一回总批云："此回栊翠品茶，怡红遇劫，盖妙玉虽以清净无为自守，而怪洁之癖未免有过，老妪只污得一杯，见而勿用。岂似玉兄日享洪福，竟至无以复加而不自知。故老妪眠其床，卧其席，酒屁熏其屋，却被袭人遮过，则仍用其床、其席、其屋，亦作者特为转眼不知身后事写来作戒，纨袴公子可不慎哉。"（俞平伯辑，《脂砚斋红楼梦辑评》，页501）此评尚未十分中肯，因妙玉之遭污事在八十回后，此不过特写其"过洁世同嫌"，以为后文强烈对照之张本耳。

④ 同上，分见册一，页51及55。

⑤ 近日周汝昌根据靖本一条错乱难读的评语，想为妙玉翻案。他认为"肮脏"不是"腌臜"，乃"婞直"之貌，意为不屈不阿。"肮脏"纵在以前文学作品中有此解，但在《红楼梦》妙玉一曲中恐不能别生他说，而只得解为"腌臜"之同义语也。此读全曲与册子上的五言诗可定。靖本批语有"劝惩"两字，故周君以为非对妙玉而言，因妙玉处境已极堪惋惜，何得更"惩"其"恶"。其实这条批语前半段明说"妙玉偏僻处，此所谓'过洁世同嫌'也。"故下文言"惩"即指她这种过于好洁的毛病而言。换句话说，即妙玉如此爱干净，嫌别人脏，结果就偏得到"肮脏"的惩罚。周君此处实在太嫌执著，而且也过于迷信脂批了。其实本页注③所引庚辰本四十一回总批一段即可为"劝惩"两字之最好注解，不知周君何以未加考虑。高鹗补写妙玉结局，大体自不误，不过对照远不够鲜明耳。今周君反责高鹗"精神世界的低下"，殊难令人心服。（见周汝昌，前引文，页21—22及页30注③）又"肮脏"一词最早似见于后汉赵壹的"刺世疾邪赋"，原文作"抗脏倚门边"。见《后汉书》卷八十下《文苑传》。周君亦未能溯其源。

附:《〈红楼梦〉的两个世界》自序、增订版序

自　　序

这本《〈红楼梦〉的两个世界》的出版,在我个人的治学途程中,完全是一个偶然的事件。《红楼梦》是一部人人爱读的书,我自然也不例外;考证是我的本行,因此近代有关红学的考证文字,我大体上也都看过。对于读过、看过的东西,多少总有一些个人的见解,然而我却从来没有念头要写任何关于《红楼梦》的文字,更无意要做所谓"红学家"。

1973 年的秋天,我回到香港中文大学新亚书院工作,适逢中文大学举办十周年学术讲座。中文大学是一个红学气氛很浓厚的环境,我无形中受了感染,便选择了"《红楼梦》的两个世界"为讲题。讲演之后中文大学学报的编辑同仁向我索稿,所以不得不更认真地去作些研究工作,结果是把原讲词的引论部分扩展为"近代红学的发展与红学革命",又在讲词的主题部分作了较详细的分析并加强了论证,而仍以《〈红楼梦〉的两个世界》为题,独立发表。由于这两篇文字是刊在学报上的,所以不得不采取学术论文的形式。事实上,用这种方式来写红学文字并不是十分适宜的。现在也只好一仍旧贯了。

这两篇论文的大意是远在十七八年前就早已蓄之于胸了,并且还不止一次地向少数朋友们谈论过。但是腾之于口和笔之于书大不相同,后者要求更紧凑的组织和更严谨的逻辑。从前的人开口就谈《红楼梦》,正是因为谈言微中,足以自喜,而听者也觉得津津有味。偶然写几条"笔记"、"索隐"之类的谈红文字,也依然不失其轻松。但是一旦把《红楼梦》拉进学术研究的范围,如王国维的《红楼梦评论》或胡适的《红楼梦考证》,那就不免要板起面孔,作一本正经状,毫无轻松趣味可言了。我自己读《红楼梦》本是从趣味的观点出发,现在莫名其妙地写起严肃的红学论文来,实在觉得可笑。所以当我决定把三篇有关红学的文字收入"历史与思想"的时候,我已不打算再写这类东西了。

但是红学不比其他的学术问题,它对一般读者的吸引力是很大的,因而所激起的反响也往往是比较热烈的。反响引生了新的问题,逼使我不得不对"两个世界论"作更进一步的阐发。我在这里特别要对我的朋友赵冈兄表示最深的感谢。主要是由于他的质难,才使我有机会写《眼前无路想回头》那篇专论,把我原来想说而没有说的一些话尽情地吐露出来了。从我们的论辩中,我真实地体验到友朋切磋之乐。

本书取其中一篇《〈红楼梦〉的两个世界》为全书之名,实含有两重意思。第一是"两个世界论"为全书的中心理论,其他诸篇多少都是环绕着这一中心而产生的。第二是我曾指出,不但《红楼梦》本身具有两个世界,红学研究中也同样存在着两个世界:一个是曹雪芹所经历过的历史世界,一个则是他所虚构的艺术世界。前者一向是红学考证的对象,后者则是本书特别关注之所在。《红楼梦》中的两个世界是分不开的,红学研

究中的两个世界也同样无法截然划分。所以本书中有几篇讨论曹雪芹生平和所谓“脂批”的文字正是属于传统红学考证的范围。这些考证文字都是为“两个世界论”服务的，因为它们同样具有摧破“自传说”的作用。“自传派”的红学考证从来就不是纯粹客观的东西；它是在“自传说”的大前提的指导之下搜罗所谓“证据”。因此有时不免曲解证据，甚至把完全不相干的历史资料当作“证据”来运用。在“自传说”深入人心的情况下，以考证破考证是一个必要的步骤。但是我并不是故意要和“自传派”为难，我只是想指出，曹雪芹虽然广泛地使用了他的历史世界为《红楼梦》的创作素材，然而他的整个艺术构想却已远远地超越了具体的历史世界。我可以大胆地说，不把握住这一重要关键，我们是不可能进入《红楼梦》的艺术世界的。

谈到艺术世界，有人不免会想到这完全是主观评论的问题，与红学考证风马牛不相及，未尝不可以道不同不相为谋。其实则大谬不然。《红楼梦》究竟是曹雪芹的自传，还是他根据某种艺术构想而写的文学创作？这首先就是一个认知的问题。如果曹雪芹确有一种艺术构想，这个构想又是什么？这同样是一个认知的问题。要讲红学考证，没有比这个问题更值得考证、更需要考证的了。这是有关《红楼梦》的最大的考证。不先解决这个大问题，一切琐碎的考证都将无所附丽。以前在“自传说”被普遍地接受的情况下，这样的问题根本就不存在，天下当然是太平的。但现在“自传派”的考证已到了“技术崩溃”的境地，本来不成问题的问题就变成最成问题的问题了。有问题就离不开考证。

当然有人会说，艺术构想太玄了，不是考证所能解决的。这又大谬不然。“自传派”的历史考证诚然无能力单独解决这个问题，然而文学的考证则大有可能承担起解决这个问题的任务。考证需要材料；材料则愈原始愈可靠。试问还有什么材料比《红楼梦》本文更原始、更可靠的？何况我们还拥有大量的所谓“脂批”，可以作为考证的第二手材料呢？我的《〈红楼梦〉的两个世界》和《眼前无路想回头》，无论成绩是否令人满意，其实也还是考证之作。换句话说，我所从事的仍是认知的工作，而不是主观的评论。所不同者，我用的是考证学上所谓的“本证”、“内证”，而不是一般“自传派”所恃的“旁证”、“外证”罢了。我不是专治文学的人，不敢乱用西方文学批评的新说来解剖《红楼梦》，虽则我的取径有点像西方的“结构的分析”。我的一些粗浅的见解主要是早年读《红楼梦》本文而逐渐发展出来的，那时我根本不曾梦想到有什么“结构的分析”。我想一个在中国文化传统中长大的人谈《红楼梦》，倒也不一定非得借西方的理论来壮胆色不可吧。

这部《〈红楼梦〉的两个世界》的刊行，是我的红学生涯的终点，而不是始点。我应该做的事情多得很，不能再在这一方面纠缠下去了。“行乎其所当行，止乎其所当止”，我愿意借用这两句老话来结束这篇短序。

余英时

1977 年 11 月 17 日于美国康州之橘乡

增 订 版 序

本书再版，增入《曹雪芹的反传统思想》一文，这是去年6月在美国威斯康辛大学举行的“首届国际《红楼梦》研讨会”上宣读的。我在初版《自序》中虽已声明不再写红学文字，但是终于经不起朋友们的热情鼓励，重理旧业。不过我当时在会场上曾说：这篇文字主要是关于思想史的研究，并非正宗的红学论文，所以还勉强算是没有破戒。当然，这种辩解其实只是自我解嘲而已。

经过三四年的时间，本书的中心观念似乎尚足聊备一说。但是由于这一段时期正是红学史上最自由奔放，因而也最有成绩的阶段，细节方面自然有不少应该损益的地方。可惜我个人的本业工作太忙，不能对本书进行细致而深入的修订。除了在第一篇的两个附注中增添了一些新资料之外，其余只好一仍旧贯。这是必须请读者原谅的。

我个人最感觉欣慰的是本书曾得到俞平伯先生的谬许。1978年11月我曾有机会和俞先生当面讨论过本书中的某些观点，他事先已看过本书，认为我所采取的文学考证的路向大体上是不错的。最使我惊诧的是他对“自传说”的深刻怀疑。他说他自1920年代以后便不相信《红楼梦》是曹雪芹的自传了。但是由于自传说因脂砚斋评语的发现而大为流行，他已无力遏止这一股狂潮了。因此他一直是以沉默来表示他的异议的。这件事最可以使我们省悟到治学必须实事求是，万万不能盲目地追趋风气。

这几年来，海内外从文学观点研究《红楼梦》的著作已愈来愈多。我在七八年前对于新“典范”的期待竟已成为事实了。今后我最大的愿望便是在这个新“典范”的时代里做一个红学的忠实读者！

余英时

1981年9月1日于美国康州之橘乡

（选自《〈红楼梦〉的两个世界》，
台北：联经出版事业公司，1981年增订版）

《历史与思想》自序

这部《历史与思想》是我近二十年来所写的单篇论文的一个选集，其中最早的一篇发表于1956年，最迟的则成于今年5月。但全书在时间上虽先后跨越了二十个年头，而实际的撰写则集中在50年代之末和70年代之初，中间足足有十年的岁月我几乎没有写中文论著的机会。1973年之秋，我回到香港工作了整整两年，重新结下了文字因缘，因此本集所收的，70%以上都是最近两年的作品。

为了照顾到一般读者的兴趣，选在这部集子里面的文字大体上都属于通论的性质，凡属专门性、考证性的东西都没有收进去。所以这部选集的对象并不是专治历史与思想的学者，而是关心历史和思想问题的一般知识分子。通论性文字之不易落笔，我是深切了解的。通论是所谓"大题小做"，往往不免要把非常复杂的问题加以简化，面面俱到是不可能的。而且作者的知识和主观见解，又处处限制着论点的选择、资料的运用，以至文章的剪裁。因此任何通论性的题旨都达不到最后的定说。照理想来讲，通论必须建立在许多专论研究的基础之上，立说始能稳妥；而事实上，每一范围稍广的通论性的题旨都包括无数层次的大大小小的问题，如果要等到所有问题都解决了才能写通论，那么通论便永远不能出现了。这里面实际上牵涉到哲学上的一个"吊诡"（paradox），即"一个人如不是对一切事物皆有知识，便不能对任何事物有知识。"（One does not know anything until one knows everything）这种说法当然是不能成立的。但是这并不等于说，我们对于某一题旨密切相关的种种问题全无所知，也可以动手撰写关于该题旨的通论。清末的朱一新曾说："考证须字字有来历，议论不必如此，而仍须有根据，并非凿空武断以为议论也。"又说："此其功视考证之难倍蓰，而学者必不可无此学识。考证须学，议论须识，合之乃善。"朱氏所说的确是深识甘苦的话。本书所收的一些文字，在我已力求其有根据，但限于学识，议论却未必中肯。读者不妨对这两个方面分别地看待。

本书所收诸文先后曾刊载于各种期刊上。香港方面是《自由学人》、《人生杂志》、《祖国周刊》、《中华月报》（以上四种均已停刊）、《新亚书院学术年刊》、《中国学人》、《香港中文大学学报》和《明报月刊》；台北方面是《幼狮月刊》、《中华文化复兴月刊》和

《联合副刊》。我愿意借此机会向主持以上各种刊物的友人们表示衷心的感激。我的文字几乎全部是被主编、朋友们逼出来的,没有他们的热情鼓励,这些东西是不可能产生的。至于这部文集之终于能和读者见面,则要感谢联经出版事业公司的热心,特别是编辑组陈秀芳小姐的说服力,他们使我相信这些散篇文字还有汇集成册的价值。

这部文集基本上是从一个知识分子(intellectual)的立场上写成的,所以它不能被看作一个专业史学家(professional historian)的专门著作,虽则我的专业训练处处影响着我的知识分子的观点。在现代社会中,一个知识分子必须靠他的知识技能而生活,因此他同时必须是一个知识从业员(mental technician)。相反地,一个知识从业员(无论他是教授、编辑、律师或其他知识专业)却不必然是一个知识分子,如果他的兴趣始终不出乎职业范围以外的话。Richard Hofstadter 曾指出,一个知识分子必须具有超越一己利害得失的精神;他在自己所学所思的专门基础上发展出一种对国家、社会、文化的时代关切感。这是一种近乎宗教信持的精神。用中国的标准来说,具备了类似"以天下为己任"的精神才是知识分子;"学成文武艺,货与帝王家"则只是知识从业员。但我们不能说,知识分子在价值上必然高于知识从业员。事实上,扮演知识分子的角色的人如果不能坚持自己的信守,往往会在社会上产生负面的作用;知识从业员倒反而较少机会发生这样的流弊。

本书所收诸文大多数都经过了一番修正和润饰的工作,其中论柯灵乌和文艺复兴三篇,因成篇较早,更增订了若干注释,尽量把最新而比较重要的研究成果吸收进去,但疏漏是终不能避免的。全书定名为《历史与思想》,主要是因为所收各篇都不出这一范围;而且我自己近二十年来的兴趣也一直是环绕着这一主题。下面我将就历史与思想之间的关系略做一些补充的说明,希望使全书的主旨更为明确。这部论集原无一预定的系统,下面的补论也许可以为全书提供一条贯穿诸篇的线索。

我们目前所处的是一个决定论思想得势的时代。在共产世界里,唯物主义的决定论当然是思想的正统;在所谓的自由世界里,则有各式各样的行为主义的决定论在大行其道。在决定论弥漫的思想空气中,人们往往看不到思想在历史进程中的能动性。正如柏林(Isaiah Berlin)在他的《历史必然论》(*Historical Inevitability*)中所分析的,历史已化身为一种巨大而超个人的力量;这种力量有它自己的运行规律,不是人的主观努力所能左右的。正是在这种思想笼罩之下,才产生了所谓"历史潮流不可抗拒"的这种怪论。

就我自己的知解所及,我没有办法接受任何一种形式的历史决定论。我始终觉得在历史的进程中,思想的积极的作用是不能轻轻抹杀的。而且只要我们肯睁开眼睛看看人类的历史,则思想的能动性是非常明显的事实,根本无置疑的余地。但是我并不曾唯心到认为思想是历史的"最后真实"(ultimate reality),也不致天真到认为思想可以不受一切客观条件的限制而支配着历史的发展。中国人以往评论历史,常在有意无意之间过高地估计了思想的作用,特别是在追究祸乱的责任的时候。因此,五胡乱华之祸要归咎于魏晋清谈,明朝之亡国则诿过于"空言心性",甚至所谓"洪、杨之乱"也要汉学考证来负责。这种观点一直到今天还流动在许多人的历史判断之中。把共产主义在中国

的得势,溯源至“五四”前后的新文化运动,依然是一个相当普遍的看法。这个传统的观点并非毫无根据,但是在运用时如果不加分析,那就不免要使思想观念所承担的历史责任远超过它们的实际效能。尤其是在进一步从思想追究到思想家的时候,这种观点的过度严酷性便会很清楚地显露出来。如果不是出于情绪而是基于理智地判断王弼、何晏之罪深于桀、纣,恐怕总不能算是一种持平之论吧。同样地,新文化运动以来的反传统论者把中国的一切弊病归罪于儒家和孔、孟,也正是这一传统观点的引申。贝克(Carl L. Becker)在他的名著《18 世纪哲学家的王国》(*The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*)中指出,伏尔泰以下诸哲人虽摧毁了圣奥古斯汀的中古“天国”,但立刻又用新的材料建造了另一个大同小异的“天国”。因此他认为 18 世纪哲人的基本观念仍不脱中古圣多玛时代的窠臼。贝氏的论断近年来颇受到启蒙思想史专家的挑战(特别是 Peter Gay),但是我们只须略变其说,便可以解释中国近代的反传统运动:反传统论者虽以全力摧毁传统,但他们所持的武器主要还是传统性的。上面所说的唯思想论的历史观不过是许多传统性的武器之一而已。

从这种地方作深刻的反省,我们反而可以看到决定论在史学上的正面功用。现代行为科学的长足进展,使我们了解人的思想和行为在某些层面上确然是被决定的。即使与唯物论渊源极深的知识社会学也可以加深我们对思想的社会根源的认识。因此批评历史决定论最力的柏林也肯定社会科学的研究成果足以纠正我们以往在判断他人的行为时所犯的“无知”、“偏见”、“武断”以及“狂想”等等错误。这和中国传统论人讲求平恕的态度是完全符合的。

肯定决定论在某些层次上的有效性却不等于否定思想在历史上的积极功能。相反地,只有通过决定论的分析,思想的真正作用才能获致最准确的估计。事实上,在政治运用方面,唯物主义决定论者最重视思想,马克思曾说:“思想一旦掌握了群众,便成为物质的力量。”这正是因为他深知思想的能动性,所以在概念上把思想物质化以求符合他的基本哲学立场。而所谓“历史潮流不可抗拒”也是唯物主义决定论者故意把他们自己的思想和愿望化身为“历史潮流”,以瓦解一切与他们持论不同者的奋斗意志。有人说:“所谓不可抗拒者往往只是没有去抗拒而已。”(The irresistible is often only that which is not resisted)我们对于“历史潮流不可抗拒”之说正应作如是观。所以,追究到最后,只有不去抗拒或抗拒而不得其道的“历史潮流”才是所谓“不可抗拒”的“历史潮流”。当希特勒的纳粹运动如日中天之际,它看起来不正是一种“不可抗拒”的“历史潮流”吗?

孔子说:“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。”(《论语·宪问》)昙摩耶舍梦见博叉天王对他说:“道假众缘,复须时熟。”(慧皎《高僧传》卷一)儒家的“命”、释氏的“缘”在这里都具有决定论的涵义。但决定论的限制终不能伸展到价值创造的最高层面。这是人类能否自作主宰的唯一关键之所在。孔子被当时的人描写成一个“知其不可而为之”的人,正可见孔子虽勇敢地承认“命”的限定,却并不因此就向“命”投降。罗素在他的《西方哲学史》自序中曾说:哲学家同时是“果”(effects)也是“因”(causes)。

他是“果”，因为他的思想离不开他所处的社会环境，以及政治与制度的背景；他是“因”，因为，如果幸运的话，他的思想变成了一般人的信仰，便可以塑造后来的政治与制度。罗素所说的“幸运”，当然也是决定论层面上的事，相当于上述的“命”与“缘”。所以思想一方面固然是在决定论的基础上活动，另一方面则也具有突破决定论的限制的潜能。在后一种意义上，我们可以说，思想创造历史。正由于思想可以创造历史，并且实际上也一直是历史进程中的一股重要的原动力，所以人对于历史是必须负责的；而且越是在历史发展中占据着枢纽地位的个人，其责任也就越重大。决定论的分析只能开脱个人所不应负责的部分，但决不能解除其一切应负的责任。在这个意义上，中西传统史学中的褒贬（praise and blame）之论仍然有它的现代功用。希特勒、斯大林的大批屠杀当然应该受到历史家的严正谴责，我们岂能根据“不可抗拒”的“历史潮流”或历史心理分析来给他们涂脂抹粉，说他们的暴行完全是被决定的？

强调历史上的思想因素自以柯灵乌（R. G. Collingwood）为现代最重要的代表。柯氏曾有“一切历史都是思想的历史”（All history is the history of thought）的名言。他把历史事件分为“内在”与“外在”两面；“外在”的是史事的物质状态，“内在”的是史事中人物的思想状态。史家只有深入史事的“内在”面（即思想状态）始能把握到历史的真相。因此柯氏认为史家最重要的本领是能够“设身处地重演古人的思境”；真正地懂得了史事中所蕴藏的思想，则该史事何以会发生也就豁然呈露，无所遁形了。本书所收两篇讨论柯氏历史观的文字都曾涉及这一中心问题。但是这两篇文字的撰写距今已有二十年之久；在我撰写之时，西方哲学家对柯氏这一说法（他们称之为“The method of empathetic understanding”“感通了解法”）抱有相当普遍的反感。如 Carl G. Hempel、Patrick Gardiner、W. H. Walsh、G. J. Renier 诸人都对此说有严厉的批评，或谓其诉诸“直觉”，或谓其将史学的题材神秘化。至于为柯氏的历史观起而辩护者当时尚未有其人；对柯氏哲学作深入的专题研究，如 Alan Donagan 和 Louis O. Mink 的作品，是近十三四年之内才出现的。但是据我阅览所及，对柯氏的历史思想解释得最明白中肯的是戈斯坦（Leon J. Goldstein）在 1970 年发表的《柯灵乌的史学致知论》（Collingwoods Theory of Historical Knowing）一篇长文。① 戈氏此文对前此诸家之误解柯氏宗旨作了最有说服力的驳正。依照戈氏的分析，柯灵乌之将史事分为内在与外在之两面，而复以内在的思想为史学的核心，乃起于历史知识的特殊性质：从一种观点看，史学与自然科学最大不同之处是在于史学致知的对象早已成为过去，不能再供人直接观察。同时，史学的科学化又不再允许史家不加批判地接受前人的见证（testimony）。在这种限制之下，史家所能确实把握的致知对象便只能是古人的思想了。但柯氏所谓“思想”是最广义的用法；历史上每一事件（event）或遗迹（如长城、烽燧），其背后都表现着人的目的（human purpose）。史家的主要任务便是找出贯注在史事后面的人的思想。（举例言之，如果我们真正把握到烽燧

① 刊于 *History and Theory*, Vol. Ⅸ, No. 1, pp. 1－36.

背后所表现的人的思想,我们自然就懂得汉人为什么要建造它了。否则烽燧只是一不可解的建筑物而已。所谓史家重演古人的思想正是从这种基本目的方面用心,而不是重演汉人建造烽燧时的全部思考过程。)柯灵乌不仅是一位哲学家,同时也是一位历史家;他的重演古人思想之论在其与 J. N. L. Myres 合著的 *Roman Britain and the English Settlements* 一书中有许多精彩的实例。戈斯坦便曾具体地说明柯氏的思想重演是怎样结合着证据而应用在历史研究上的。根据柯氏的中心理论,史家致知的对象是人的“行动”(action),即贯注了思想的“行为”(behavior informed by thought)而绝非单纯地从物质方面去了解的行为(behavior understood physicalistically)。前者是史学的范围,后者则是行为科学的园地。尽管柯氏的说法仍不免有其局限性,但其中决不包含任何“直觉”或“神秘”的成分。通过戈斯坦的疏解,这一点是非常明显的。

我绝不认为柯灵乌的历史观是我们对于历史的唯一可能的看法。我之所以比较推崇他,是因为他的理论最便于接引中国传统的史学,使之走向科学化的途径。《章实斋与柯灵乌的历史思想》一文便是要展示这一接引工作的可能根据。柯氏论史以人的思想为其核心,这是合乎中国的史学传统的;但柯氏正视行为主义决定论对史学的冲击作用,而同时复能超越决定论以归宿于思想在史学上的中心位置,这对中国史学的科学化是极富于启示性的。近代中国的史学,从清代训诂考证的基础上出发,一度凑泊而汇入兰克(Leopold von Ranke)历史主义的末流,真是一个值得惋惜的发展。我在《史学、史家与时代》那篇讲词中曾指出,近代中国提倡“科学的史学”(scientific history)的人深信史学可以而且必须完全客观化,其中不能渗入一丝一毫个人的主观见解。照他们看来,史学最后可以发展到生物学、地质学同样高度的科学性。落到实践的层次,中国的“科学的史学”运动便成为以史料学为史学;在史料范围的扩大和考订的精密方面,这个运动的成绩是有目共睹的。但是其代价则是将思想的因素完全排除于历史之外;不但史家个人的主观思想不许混入史学研究之内,而且历史上已经客观存在过的抽象东西如精神、价值观之类也一律要划出史学范围之外。傅斯年在 1928 年发表的《历史语言研究所工作之旨趣》中说得最明白:“一、把些传统的或自造的“仁义礼智”和其他主观,同历史学和语言学混在一气的人,绝不是我们的同志!二、要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样,乃是我们的同志!”这确是兰克的历史主义一派的根本见解。过了十五年(1943)傅先生为历史语言研究所的《史料与史学》写“发刊词”,持论依然未变。他说:“此中皆史学论文,而名之曰《史料与史学》者,亦自有说,本所同人之治史学,不以空论为学问,亦不以《史观》为急图,乃纯就史料以探史实也。史料有之,则可因钩稽有此知识,史料所无,则不敢臆测,亦不敢比附成式。此在中国,固为司马光以至钱大昕之治史方法,在西洋,亦为软克(按:即 Ranke)、莫母森(按:即 Theodor Mommsen,1817—1903)之著史立点。”傅先生所提倡的“科学的史学”是乾嘉考据和兰克的历史主义的汇流,在这里得到了确切的证明。

我在《史学、史家与时代》中复指出,就在历史主义正式进入中国史学研究的领域之

际,它在西方已开始衰落了,我的讲词中特别提到美国史学家比尔德(Charles Beard),因为他对历史主义的攻击最力,影响也最大。其实在比尔德同时或稍早,其他史学名家如美国的贝克(Carl L. Becker),德国的 Karl Lamprecht 已不断地对这一过分乐观而天真的看法展开了有力的批判。兰克一度几成为众矢之的。但这对于兰克本人而言是十分不公平的,兰克并没有把思想放逐于史学之外,而史料的审订在他只不过是史学的起点而已。我最近稍稍涉猎了若干有关兰克和历史主义的专题研究,特别是 Georg G. Iggers 的著作,才知道兰克在西方史学思想界拥有两个完全不同的形象。流行在美国的兰克形象是所谓"科学的史家",这也正是兰克在中国的形象;流行在德国的兰克形象则是一个唯心史观的主要代表,他的史料分析和个别史实的考订都是支持他的唯心史观的手段。大体上说,在第二次世界大战之前,美国史学界对兰克的了解尚限于他的方法论的层次;直到德国学者流亡到美国以后,才把兰克的全貌介绍了过来,兰克史学中的哲学涵义乃逐渐为人所知。兰克决不承认史学只是事实的收集,也不主张在历史中寻求规律。相反地,他认为历史的动力乃是"理念"(Ideas),或"精神实质"(spiritual substances);在"理念"或"精神实质"的背后则是上帝。每一时代的重要制度和伟大人物都表现那个时代的"理念"或"精神",使之客观化为"积极的价值"(positive values)。史学的目的首先便是要把握住这些"理念"或"精神"。他自己的重要著作,如《宗教革命时代之日耳曼史》《拉丁与日耳曼民族史,1494—1514》,以及晚年未及完成的《世界史》(只写到中古末期)巨著等都企图通过许多特殊的事象以了解其间之内在关联性,并进而窥见历史上的"趋向"(tendencies)和每一个时代的"主导理念"(leading ideas)。兰克的瑞士弟子布加特(Jacob Burckhardt)的《意大利文艺复兴之文化》便正是在这一史学理论引导之下写成的经典作品。(参看本书所收《文艺复兴与人文思潮》一文)由此可见兰克本人及其弟子便恰恰不折不扣地是"把些传统的或自造的仁义礼智和其他主观,同历史学混在一气的人"。

兰克和黑格尔一样,以国家为精神力量的表现(expression of spirituality)。但是他不赞成用抽象概念来讲历史,更反对把历史看作"理性"的辩证发展的一种过程,每一个时代都有其主导性的理念,也都有其独特的价值,因此必须具体地、如实地加以研究。他的名言说:"每一个时代都直接与上帝觌面"(Every epoch was immediate to God.)其涵义即在于是。在方法论方面,他诚然是要人研究个别的事象,要找出"什么事真正发生了"(What really had happened?);同时他也要求史家不要把自己的主观价值放射到历史研究的对象上去。他之所以强调这一点是由于他坚信史家唯有完全撇开自己的主观始能看到历史上的"理念"或"精神实质"。总结地说,兰克仍浮荡在德国唯心论的哲学主流之中,他非常注重历史上的思想因素;对他而言,把史学建设得和生物学、地质学一样,乃是不可想像的事。Cushing Strout 对于 19 世纪末叶美国"科学的史学家"之曲解兰克曾有以下一段扼要的评论:

> 美国的史学家在"什么事真正发生了"这一号召之下集合在德国旗帜之下,但是他们所拥戴的领袖却与真正的兰克很少相似之处。兰克之从事历史研究是出于

> 哲学的和宗教的兴趣。他喜欢讲通史而不讲狭窄的题目。照他的看法，历史事实“就其外表言之，只不过是一独特之事，但就其本质而言，则具通性，而含有意义和精神”。通观兰克一生的学术事业，他一直在努力建立一套以理念为历史之动力的理论；此种理念的基础非它，正是源自上帝的道德力量。德国唯心论的传统始终在与悍而肆的实证主义精神搏斗之中，而兰克则非常接近这个传统。但兰克的美国信徒却和他截然异趣，他们已不加批判地膜拜在科学的神龛之前。事实上他们是根据自己的形象而塑造了另外一个兰克。①

所以真正的兰克是非常注重思想的，他的精严的方法论其实是为寻求各时代的“主导理念”服务的，它本身并不是史学的终站。他论历史事实也从外表的独特性和内在的通性两个方面着眼，这正是后来柯灵乌的历史哲学的一个重要立足点。因此 Lamprecht 批评兰克，亦如近代有些哲学家批评柯氏一样，认为他的历史研究陷入了“感通了解”的神秘观念之中。兰克提倡通史，又要人从重要典章制度和伟大人物上面去捕捉每一时代的主导精神，这些都显然足以和中国的史学传统相通的。但近代中国一部分史学家竟把兰克的史学方法论和他的史学理论的中心部分割裂了，其结果是把史学研究推到兰克本人所反对的“事实主义”（factualism）的狭路上去，以章学诚所谓的“史纂”、“史考”代替了史学。

我当然不是说，因为我们要接受兰克的方法论，所以连他的德国唯心论也必须一齐搬到中国来。我只是要指出，在兰克的历史理论中，思想、精神实占据着中心的位置；他绝不是一个只考订一件件孤立的事实的人，更不是一个以史料学为史学的人。他和许多现代史学家一样，把人当作历史的中心。正唯如此，他总认为历史的真实不能由抽象的概念得之，而必须通过对“全部人生的透视”（clear contemplation of total human life）然后始把捉得定。但人生决不能限于衣、食、住、行之类有形的、客观的物质生活，思想、信仰、情感种种主观的精神上的向往，同样是真实人生的一部分。我们没有理由把历史上真实地存在过的人的主观向往排除于史学的范围之外。在史学研究中要求达到主客交融、恰如其分的境界，是极为困难的事，兰克在《拉丁与日耳曼民族史》的“自序”中便坦白地承认这一点。但是他仍然强调这是史学家所必当努力企攀的境界。如果我们真能适当地体会兰克的历史理论和方法，则史学的科学化只能意味着中国史学传统的更新与发扬，而不是它的终结。事实与价值之间、专精与通博之间终将趋向一种动态的平衡；而司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”也将获致崭新的现代意义！

1976 年 6 月 16 日余英时序于美国麻州之碧山

（选自《历史与思想》，台北：联经出版事业公司，1995 年版）

---

① *The Pragmatic Revolt in American History. Carl L. Becker and Charles Beard*, New Haven, 1958, p.20.

二、中国知识人的传统与使命

《知识人与中国文化的价值》自序

这部《知识人与中国文化的价值》是偶然集结成书的，它的原动力来自时报文化出版社总编辑林馨琴女士。时报文化最初准备重新排印《从价值系统看中国文化的现代意义》（1984年初版），林总编辑则进一步提议增添新的内容，收入我在上世纪80年代以后所写的相关文字；她并且表示，能多收几篇更好。由于时间匆促，而我又恰好处于忙碌期间，最后捡出了十几篇近作寄去。经过林总编辑和她的同事们严格挑选之后，于是才有这部论集呈现在读者的眼前。我必须向时报文化编辑部致最诚挚的感谢。

在这篇短序中，我想对本书的性质作一扼要的说明。首先必须解释的是，为什么在一部讨论文化价值的论集中要特别把知识人①放在与价值系统同等重要的位置呢？答案其实是很简单的。文化的价值虽然起源于一个民族的共同生活方式之中，但必须经过系统的整理、提炼、阐明，然后才能形成一套基本规范，反过来在这个民族的精神生活中发生引导作用。这一整理、提炼和阐明的重大任务，就中国传统而言，一直是由"士"承担着的。本书第二篇《轴心突破与礼乐传统》便试图揭示：先秦各派的"士"怎样开创出中国价值系统的原始形态。其余各篇讨论"士"（"知识人"）的文字也无不与价值问题密切相关。我将论"科举"的新作也包括在本书之中，则旨在展示"士"如何通过制度化的途径把各时代的主流价值传播到整个社会。汉代的"孝廉"、"贤良"、"方正"等科目固然明白地标举出价值取向，明、清以后以《四书》取士也充分体现了程朱一系的价值系统。

我虽然强调近代以前的中国具有一套独特的价值系统，但同时也完全承认价值系统随时代变动而不断更新这一历史事实。从先秦到清中叶，中国的价值系统已发生过几次重要的更改，但大致仍属于传统内部的调整。由于篇幅的限制，本书没有收入有关这一方面的论著。19世纪末叶以下，西方文化全方位地进入中国，撼动了中国价值系统

① "知识人"即一般常用的"知识分子"，相当于英文的"intellectual"。我从2002年以后改用"知识人"，理由见本书第八篇《士的传统及其断裂》一文。但本书所收2002年以前的文字，除第六篇外，都曾沿用"知识分子"一词，现一律不改，以存其真。

的基础，最后则导致其全面的解体。本书第四篇《中国现代价值观念的变迁》初步追溯了这一历史过程。尼采“重新估定一切价值”的名言在“五四”时代成为知识人的普遍信念；这句名言恰恰道破了中国现代价值危机的性质。与以往局部的内在调整不同，这一次是中国价值系统的整体面临着“重新估定”的严重挑战，而“估定”的参照标准则是西方近代的价值系统。在西方的对照之下，中国人究竟对自己原有的价值系统应该采取什么样的态度呢？对于西方价值的引进又应不应该设立最低限度的防线呢？环绕这两大问题的争论当时便引出了种种不同的方案，从激进的、保守的到不同程度温和的，应有尽有。到了“五四”前后，争论的范围已扩大到整个中西文化与历史之间的异同上面来了。所以中西文化的争论构成了现代中国人文研究领域中一个中心的“问题意识”(problematique)，几乎没有人能完全逃得出它的笼罩，我在这里只想强调一个论点，即所谓中西文化之争，在剥蕉见心之后，根本上仍是中西价值系统之争。这一争论虽然已进行了一个世纪之久，却依然没有结束的迹象。在民族主义激情的鼓荡之下，争论正在以不同的面貌展现在世人的眼前。本书所收《价值荒原上的儒家幽灵》，虽是一篇通俗性的短文，却也揭开了现阶段新争论的一角。从这一角度看，本书的主题并不是已逝的历史陈迹，而是关系着中国前途的活生生的大问题。但近二三十年来世界人文研究也发生了新的转向，和本书主题的探讨息息相关。因此我又将近作《试论中国人文研究的再出发》收在这里，提供读者参考。不用说，中西两大价值系统之间的纠结正是中国人文研究再出发所必须首先面对的问题。

最后还要指出，一方面，中国传统的“士”转化为现代的“知识人”(intellectual)大致是与 20 世纪同时开始的，而以 1905 年科举废止为最具象征性的年份(见第七篇《士在中国文化史上的地位》)。而另一方面，中国价值意识的大变动也发生在 19、20 世纪之交。谭嗣同“冲决伦常之网罗”(《仁学》，撰于 1896 年)对中国传统的价值系统展开了最猛烈的批判；梁启超的《新民说》(1902)则系统地引进了西方现代的价值观念。这两个系列的历史发展是一体的两面，更进一步证实了“知识人”与“价值”之间存在着不可分离的关系。

以上的短序旨在说明：本书虽由不同起源的论文集结而成，但全书集中在同一主题之下，各篇之间也是互相贯通的。所以这部小书自成一个独立的单元，并不是一本杂凑的文集。

余英时

2007 年 3 月 11 日

（选自《知识人与中国文化的价值》，
台北：时报文化出版公司，2007 年版）

略说中西知识分子的源流与异同

——《士与中国文化》[1]自序

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观研究的基础之上则将不免流于空泛而武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关"士"的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示"士"在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下，这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的；我们很难用几句简单扼要的话把中国文化的特性刻画得恰如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓"一人一义，十人十义"的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全，则观点愈多，愈能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此：通过"士"这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起，中国"士"的传统至少已延续了两千五百年，而且流风余韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为"社会的良

---

① 这部《士与中国文化》集结了八篇历史研究的专论，其主要的对象都是"士"。中国史上的"士"大致相当于今天所谓的"知识分子"，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了"士"的旧称。这几篇研究基本上都采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为《士与中国文化》。

心”，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的“知识分子”一词在西方是具有特殊的涵义的，并不是泛指一切有“知识”的人。这种特殊涵义的“知识分子”，首先也必须是以某种知识技能为专业的人；他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备“知识分子”的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓“知识分子”，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，“知识分子”事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻画的“知识分子”的基本性格竟和中国的“士”极为相似。孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这一原始教义，对后世的“士”发生了深远的影响，而且愈是在“天下无道”的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其“高自标持，欲以天下风教是非为己任”，又如陈蕃、范滂则皆“有澄清天下之志”。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的“事事关心”一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，“士”作为一个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着“知识分子”的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊涵义的“知识分子”是近代的产物；“知识分子”作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于18世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭藉，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真地思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精神上确有契合之处，但是我并不认为这两者之间可以画等号。我们固然可以在20世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹，然而他毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序中所能涉及的，我在下面只想说明一点：中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性，也似乎更能说明中西文化

的异质之所在。

从思想史的观点看,西方近代的知识分子的起源和18世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说,即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神,但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊,代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学(包括科学在内)。所以古希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型。但是古代哲学家在精神上和启蒙运动以来的知识分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里士多德都把世界一分为二:一方面是超越的本体或真理世界,另一方面是现实的世界。这是“外在超越”型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精彩之处,然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有,但确是西方文化中一个极为强烈的倾向;理论和实践的二分便是其具体的表现之一。“理论的理性”只对永恒不变的真理世界感到兴趣,扰攘的现实世界是不值得注意的,因为前者是“本体”,后者不过是“现象”而已。所以亚里士多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于永恒事物的探究;现象界尽管千变万化,而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西方文化史上一向有“静观的人生”(vita contemplativa)和“行动的人生”(vita activa)的二分,其源即在古代希腊。拉丁文所谓“静观”便是从希腊文所谓“理论”(theōria)翻译出来的;这是西方“理论”一词的古义。希腊哲学家所向往的是“静观的人生”而不是“行动的人生”;柏拉图和亚里士多德都以“静观冥想”为人生的最高境界。有人更指出,柏拉图的《共和国》是城邦社会的理想化,其最主要的目标便是为哲学家提供一个“静观冥想”的生活方式,使他们可以不受一切世俗活动(包括政治活动)的干扰。无可否认的,希腊的哲学家确是以“精神贵族”自居;他们虽然重视“理性”,但是他们的“理论的理性”是不屑于用之于康德所谓“公共事务”上面的。所以西方近代“知识分子”和希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系;前者所关注的不是“静观的人生”,而是“行动的人生”;不是“理论”,而是“实践”。我们都知道马克思在《论费尔巴哈纲领》第十一条的名言:“哲学家从来是以各种不同的方式解释世界;但真正的关键是改变它。”这句话最能表示一个近代“知识分子”和希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。“解释世界”是“静观”的结果;“改变世界”才代表近代“知识分子”重“行动”或“实践”的精神。所以在《纲领》第一条中,马克思开宗明义便指出:一切现存唯物哲学的主要缺点在于持“静观的”方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下,故重视理论而轻忽实践;其基本态度是“静观的”而不是“行动的”。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯来的“信仰”压倒了希腊的“理性”以后的产物,因此在整个中古时代哲学变成了神学的“婢女”。希腊哲学和希伯来宗教之间虽有冲突和紧张,然而两者确有一相合

之点，即同属于“外在超越”的形态。柏拉图和亚里士多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的“不动的动力”；罗马斯多噶派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯来的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样，于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界，我们如果想在这个时期寻找一个相当于近代“知识分子”的阶层便唯有向基督教中求之。基督教是一种“救世”的宗教；它不但为西方文化树立了最高的道德标准，而且持此标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和希腊的哲学家不同，他们做的正是改变世界的工作。希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代“知识分子”的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的“启示”之前。这便和近代“知识分子”的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的“知识分子”虽与希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视“知识分子”为近代文化的产品，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个“俗世化”（secularization）的过程。这一过程至18世纪的启蒙时代大致才初步完成，因为启蒙思想家真正突破了教会的权威，而成为俗世“知识分子”的先行者。在此之前，承担着西方“社会的良心”的仍然是基督教，特别是宗教改革以来的新教各派，如路德教派和加尔文教派。即使在今天，西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运，所谓“解放神学”或“革命神学”的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其“改变世界”的传统。而另一方面，希腊哲学家“静观冥想”以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者，即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家，特别是代表主流的分析哲学家，更可以说是直接继承了希腊的传统。

启蒙运动以来的西方“知识分子”则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同，他们的理想世界在人间不在天上；和希腊的哲学传统也不同，他们所关怀的不但是如何“解释世界”，而且更是如何“改变世界”。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神的体现。

在西方的传统对照之下，中国“士”的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国系统思想史的序幕，那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化，但是这两个世界却不是完全隔绝的；超越世界的“道”和现实世界的“人伦日用”之间是一种不即不离的关系。西方人

的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的则是“即知即行”、“即动即静”那种辩证式的思维，故往往在“相反”中看见“相成”。换句话说，中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分，也看不到希伯来宗教中天国和人间的对峙。中国的“士”的历史是和系统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下，“士”一方面与希腊哲学家和基督教教士都截然异趣，而另一方面又有与两者相同之处。就“士”之重视“知识”而言，他是近于希腊哲学家的；古人以“通古今，决然否”六个字表示“士”的特性，正可见“士”的最重要的凭藉也是“理性”。但就“士”之“仁以为己任”及“明道救世”的使命感而言，他又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底，也有把孔子比之于耶稣者。这两种不同的比况都有理由，但也都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统，代表“士”的原型。他有重“理性”的一面，但并非“静观冥想”的哲学家；他也负有宗教性的使命感，但又与承“上帝”旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言，中国的“士”毋宁更近于西方近代的“知识分子”。但西方近代的“知识分子”虽然在思想上与希腊哲学和中古基督教都有渊源，其最直接的根据则是“俗世化”的历史发展。中国“士”的传统自先秦以下大体上没有中断，虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响，但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世，中国诚然进入了宗教气氛极为浓厚的时代，然而入世教（儒）与出世教（释）之间仍然保持着一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立，而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段，如基督教之在中古的西方，因此中国史上也没有出现过一个明显的“俗世化”的运动。宋以后的新儒家可以说代表了“士”在中国史上的最后阶段；他们“出入老释”而复“返之六经”，是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦“士”的传统而来，其历史的线索是很清楚的。这和西方近代“知识分子”在传承上找不到一个明确的谱系，适成有趣的对照。

中国“士”的传统的源远流长，如上文所已指出的，基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实，我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明，我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异，而不在平衡两者的优劣。西方的“知识分子”出现在近代自有其特殊的文化背景，而尤其和基督教在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看，中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教既已完全承担了“社会的良心”的任务，现代型的“知识分子”在中古文化中根本找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的“人文学者”也仍然不能称之为“俗世知识分子”，因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会：所谓儒教根本没有组织，佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言，儒教始终居于主体的地位，佛、道两教在“济世”方面则退处其次。这正是传统中国的“社会良心”为什么

必然要落在“士”阶层的身上。

“士”的传统虽然在中国延续了两千多年，但这一传统并不是一成不变的。相反地，“士”是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说，“士”在先秦是“游士”，秦汉以后则是“士大夫”。但是在秦汉以来的两千年中，“士”又可更进一步划成好几个阶段，与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代，“士”的活动比较集中地表现在以儒教为中心的“吏”与“师”两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰，“非汤、武而薄周、孔”的道家“名士”（如嵇康、阮籍等人）以及心存“济俗”的佛教“高僧”（如道安、慧远等人）反而更能体现“士”的精神。这一时代的“高僧”尤其值得我们注意，因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得的局面；“教化”的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋唐时代除了佛教徒（特别是禅宗）继续其拯救众生的悲愿外，诗人、文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易之伦更足以代表当时“社会的良心”。宋代儒家复兴，范仲淹所倡导的“以天下为己任”和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的风范，成为此后“士”的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏，而且也涵摄了佛教的积极精神。北宋云门宗的一位禅师说：“一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。”一直到近代的梁启超，我们还能在他的“世界有穷愿无尽”的诗句中感到这一精神的跃动。

本书所收各文，依时代先后编排，大体上反映了“士”在不同的历史阶段的特殊面貌。本书所刻画的“士”的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合“士”的理想典型，但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实；它曾对中国文化传统中无数真实的“士”发生过“虽不能至，心向往之”的鞭策作用。通过他们的“心向往之”，它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示“士”的理想典型在中国史上的具体表现，决不含丝毫美化“士”的历史形象的用意。我们虽然承认“士”作为“社会的良心”，不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上，但这并不是说“士”作为一个具体的“社会人”可以清高到完全没有社会属性的程度。所谓“士”的“超越性”既不是绝对的，也决不是永恒的。从中国历史上看，有些“士”少壮放荡不羁，而暮年大节凛然；有的是早期慷慨，而晚节颓唐；更多的则是生平无奇节可纪，但在政治或社会危机的时刻，良知呈露，每发为不平之鸣。至于终身“仁以为己任”而“造次必于是、颠沛必于是”的“士”，在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于“士”所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视“士”或“士大夫”为学者—地主—官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见，以决定论来抹杀“士”的超越性。按之往史，未见其合。事实上，如果“士”或“知识分子”完全不能超越他的社会属性，那么不但中国史上不应出现那许多“为民请命”的“士大夫”，近代西方也不可能产生为无产阶级代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把“士”看作中国文化传统中的一个相对的“未定项”。所谓

“未定项”即承认“士”有社会属性但并非为社会属性所完全决定而绝对不能超越者。所以“士”可以是“官僚”，然而他的功能有时则不尽限于“官僚”。例如汉代的循吏在“奉行三尺法”时固然是“吏”，而在推行“教化”时却已成为承担着文化任务的“师”了。“士”也可以为某一社会阶层的利益发言，但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡“士商异业而同道”之说，但他的社会属性显然不是商人阶级的成员。相对的“未定项”也就是相对的“自由”。从现代的观点言，这点“自由”似乎微不足道，然而从历史上观察，中国文化之所以能一再地超越自我的限制则正是凭藉着此一“未定项”。研究“士”与中国文化之间的基本关系，是不能不首先着眼于此的。

1987 年 6 月 21 日于美国普林斯顿大学

（选自《士与中国文化》，
上海人民出版社，1987 年版）

士的传统及其断裂

——《士与中国文化》新版序

《士与中国文化》初版刊行于 1987 年。十五年来我在同一园地中又继续做了一些垦荒的尝试，现在趁着再版的机会，选进了论旨最相近的论文四篇，以扩大新版的面貌呈现于读者的眼前。[①] 以下让我先对新版的内容稍作说明，然后再提出一两点通贯性的历史观察，以为读者理解之一助。

初版"自序"是从比较史学(comparative history)的观点凸显"士"的中国特色。十五年后重读一次，我的基本看法仍然没有改变。当时我曾指出，"士"的"明道救世"精神在西方只能求之于中古基督教的传统。后来我读了意大利杰出的马克思主义思想家葛兰西(Antonio Gramsci，1891—1937)的《狱中笔记》，他将以"改变世界"为己任的现代知识人比之于中古的教士(priest)，恰好印证了我的观察。[②] 所以我仍将这篇"自序"保留在新版中。

第一至第八篇基本上没有更动，只有第八篇增添一个附录——《士魂商才》，稍有补充。第九至第十二篇则都是 1987 年以后所写。第九篇是最新研究所得的一个初步报告。自 1999 年以来，我以朱熹为出发点，详细研究了两宋士大夫的政治文化，全书与《士》书篇幅相等。读者阅过《士》书所收《宋代士大夫的政治文化概论》之后，如果还想进一步了解"士"与宋代文化的关系，可以参考《朱熹的历史世界》(2003)一书。第十篇《士商互动与儒学转向》可以说是第八篇的一个续篇，更深入地探索了明、清商人的精神世界和"士"在其中的活动与作用。第十一篇论曾国藩的"士大夫之学"是个案研究，具体地显示出一个在朝的"士大夫"对于文化修养的关怀。但这篇个案如果和"士大夫"的传统联系起来，也折射出"士"在中国文化史上一个值得注目的侧影。汉代的循吏便早

---

① 编注：《士与中国文化》新版于 2003 年 1 月出版，与初版相隔十五年有余。本篇原为《士》书新版序，恰可作为本书第七篇(即《士》书初版序)的增补，从七、八两篇更可看出作者在"士"研究领域中的思维演变。本书就原文第二、三段作了小幅度的文句调动与删节，余文照录，只作修润。

② 见 *Selections From the Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1989, p. 331.

已重视“教化”,往往在朝廷所规定的“吏职”之外,主动地承担起儒家的“师”的责任。所以他们所至“讲经”并建立学校。宋、明儒学复兴,此风更为普遍,书院的历史便是明证。即以曾国藩的时代而论,在他之前有毕沅和阮元,在他之后还有晚清的张之洞。我藉曾国藩为例,抉出“士”的这一中国特征,并将“士”的历史研究推展至中西文化开始正面接触的时代。最后一篇《中国知识人之史的考察》属于通论性质,无论是风格或文体都与其他各篇颇有不同。这需要略作解释。这篇文字是应日本东京大学中国哲学研究室佐藤慎一教授之约,为《中国——社会と文化》学报特别撰写的。此文最先刊布在该学报第五号中(1990 年 6 月)。为了便于日译者的理解,我在选择重点和行文方面都特别力求清楚和浅显。“知识人”这个名词也是借用“intellectual”的日译。现在收入本书,一切仍依汉文原稿,不作更改。但是十余年后的今天,我反而觉得“知识人”比“知识分子”更为适切。大约是一两年前,我曾读到一篇谈“分子”的文章,可惜已忘了作者和出处。据作者的精到分析,把“人”变成“分子”会有意想不到的灾难性后果。所以我近来极力避免“知识分子”,而一律改用“知识人”。我想尽量恢复“intellectual”的“人”的尊严,对于中国古代的“士”更应如此。把孔、孟、老、庄一概称之为“知识分子”似乎总不免感觉着有点别扭。但语言是“约定俗成”的,我只能求一己的心安,却不敢奢望别人也同情我的感觉取向。

《士与中国文化》所集结的论文大体上都属于专题研究的性质,不过论旨有广狭之异、涵盖的时间也有长短之别而已。在每一专题的研究过程中,我都试图通过多方面的分析,以凸显“士”在某一历史阶段所表现的特殊风貌。我当然承认,整体地看,“士”在中国史上确然形成了一个具有高度连续性的传统。但是专业史学更要求我去抉发“士”因时代不同而不断变动的轨迹。这样我便不能不在整体连续之中,特别注意个别时代之间“士”的传统所呈现的变异或断裂的一面。《士》书上起春秋,下迄清代,长达两千多年。“士”在每一时期的变异也就是中国史进入一个新阶段的折射。无论是从思想基调或活动方式看,“士”在这两千多年中都是迁流不居的。下面让我举一个最显著的例子说明我的论点。

清代沈垚(1798—1840)曾指出:“宋、元、明以来变迁之较”是“天下之士多出于商”。这确是一个有眼光的历史观察,所以受到现代史学家的重视。他是从科举制度的社会背景方面为“士”的古今之变划分阶段的。另一方面,从思想史的角度说,现代学者也将“宋明理学”划入同一阶段。这样一来,似乎社会史和思想史互相支援,宋代和明代的“士”应该是一脉相承,属于同一类型了。但是深一层分析,我们便发现,这两个不同朝代下的“士风”竟截然相异。同是理学家,朱熹和陆九渊都一心一意向往着王安石的“得君行道”,在皇帝面前也侃侃而谈,俨然以政治主体自居,充分体现了“以天下为己任”的气概。朱熹在他许多长篇大论的“封事”和“奏札”中,反复要求皇帝除旧布新,重建一个合理的秩序。对照之下,王守仁除了正德元年(1506)《乞宥言官去权奸》一疏,因而放逐龙场之外,其余奏疏多关具体事务,极少涉及朝政。正德十五年他写了一篇《谏

迎佛疏》,期待皇帝效法“尧、舜之圣”,恢复“三代之圣”。这显然是承继了宋代“士”的精神,与王安石、朱熹等人的思路是一致的。但是这篇疏文却是“稿具未上”。[①] 更可注意的是同年他第一次和王艮会面,后者迫不及待地要谈怎样致君于尧、舜的问题,他立刻以“思不出其位”为理由,阻止了政治讨论(见《王心斋先生全集》卷一《年谱》正德十五年条)。王艮后来写《明哲保身论》,讲学也转重“百姓日用之道”,断然与这次会谈有很大的关系。通过这一对照,我们才清楚认识到,宋代从王安石、二程到朱熹、陆九渊等人所念兹在兹的“得君行道”,在明代王守仁及其门人那里,竟消失不见了。这个“变异”或“断裂”还不够使人惊异吗?然而问题还远不止此。

16 世纪以后,部分由于阳明学(或王学)的影响,仍然有不少的“士”关怀着合理秩序的重建,但是他们的实践方向已从朝廷转移到社会。东林讲友之一陈龙正所标举的“上士贞其身,移风易俗”(《明儒学案》卷六十)可以代表他们集体活动的主要趋向。所以创建书院、民间传教、宗族组织的强化、乡约的发展,以至戏曲小说的兴起等等都是这一大趋向的具体成果。其中有些活动虽在宋代已经开始,但一直要到 16 世纪以后才获得充分的展开。用现代的话说,明代的“士”在开拓社会和文化空间这一方面显露出他们的特有精神。这当然和当时的历史条件有密切的关系。第一是政治的环境。宋代承五代武人跋扈之后,重文轻武,以争取“士”阶层的支持,因此采取了对“士”特别优容的政策。陈寅恪所谓“六朝及天水(赵宋)一代思想最为自由”,便指此而言。[②] 明代则继蒙古统治而起,“士”已落到“九儒、十丐”的地位。而朱元璋又遇“士”至酷,以至有士人“断指不仕”的情况。[③] 宋代“士”的政治主体意识自然不可能继续发挥,“得君行道”更是无从谈起。第二是社会的变迁。16 世纪以后市场经济的新发展和商人地位的上升是“士”的转向的另一重要背景。明代的“士”恰好在同一时期展开了开拓社会和文化空间的活动决不是偶然的。商人的财富为这些活动提供了经济基础。除《士》书第八、第十两篇已有详细讨论之外,我又在《现代儒学的回顾与展望》中续加论证,[④]这里便不必多说了。宋、明两代的“士”不容混为一谈,这是十分明显的历史事实。不但他们的活动取向不同,思想也有极大的分歧。所谓“宋明理学”,如果从政治、社会以至经济的角度作深入的解读,其中断裂之点也不是表面的连续所能掩盖的。

在《士》书初版“自序”中,我比较着重地指出:“士”在中国史上形成了一个源远流长的传统;这当然是强调连续性的一面。原序虽然也同时指出,“士”的传统在不同时期表现出不同的风貌,而不是静止不变的,但毕竟没有作进一步的解释。为了避免引起可能的误解,我在上面特别举例说明这一传统的断裂状态。我为什么以宋、明两代的对比为例呢?这是因为把 16 世纪划为新阶段的开始是我从最近研究中所得到的一个初步看

---

① 《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992 年,卷九,页 293—296。
② 陈寅恪,《论再生缘》,收在《寒柳堂集》,北京:三联书店,2001 年,页 72。
③ 《明史》卷九十四,《刑法二》,北京:中华书局,页 2318。
④ 余英时:《现代儒学论》,上海人民出版社,1998 年,页 1—57。

法，而这个看法又在《朱熹的历史世界》的撰写过程中，获致进一步的加强。我决不敢自以为是。我的看法最后很可能为未来的史学研究所否证，但目前则不妨提出来，作为一个待证的假设。

这里引出了一个很重要的问题："传统"一词本身便涵蕴着连续不断的意思。然则所谓"断裂"，相对于"士"的传统而言，究竟居于何种地位呢？我可以毫不迟疑地说，这里所谓"断裂"都是指"传统"内部的"断裂"，因此是局部的而不是全面的。事实上，每经过一次"断裂"，"士"的传统也随之推陈出新一次，进入一个不同的历史阶段。而连续性则贯穿在它的不断的内部"断裂"之中。西方学者曾将基督教的"传统"形容作"永远地古老，永远地新颖"(ever ancient, ever new)。[①] 这句话的意思和古语"与古为新"很相近，也可以一字不易，移用于"士"的传统。

"士"的传统既是一活物，在一个接一个的内部"断裂"中更新自身，那么它最后为什么走向解体，从历史上隐没了呢？这是一个很大的问题，此处自不能轻率作答；但因与本书的论旨有关，我也不能不略陈所见，以结束这篇序文。让我先借一个著名的古典譬喻为讨论的始点。杜牧《注孙子序》论"丸之走盘"说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出于盘也。(《樊川文集》卷十)

"士"的传统可比之于"盘"，而"士"在各阶段的活动，特别是那些"断裂"性的发展，则可比之于"丸"。过去两千多年中国之所以存在着一个源远流长的"士"的传统，正是因为"士"的种种思想与活动，尽管"横斜圆直，计于临时，不可尽知"，并没有越出"传统"的大范围，便像丸未出盘一样。而这一传统之所以终于走进历史则是因丸已出盘，原有的传统架构已不足以统摄"士"的新"断裂"活动了。

最迟从上世纪的30、40年代以来，中国知识界已逐渐取得一个共识："士"(或"士大夫")已一去不复返，代之而起的是现代的知识人(即"intellectual"，通译为"知识分子")，知识人代士而起宣告了"士"的传统的结束；这便是《士》书研究的下限。这个下限的断代应该划在何时呢？大致上说，19与20世纪交替之际是关键的时刻。如果要进一步寻找一个更精确的日期，我以为光绪三十一年(1905)科举废止是一个最有象征意义的年份。这一点和"士"的性质有关，不能不略作解释。"士志于道"——这是孔子最早为"士"所立下的规定。用现代的话说，"道"相当于一套价值系统。但这套价值系统是必须通过社会实践以求其实现的；唯有如此，"天下无道"才有可能变为"天下有道"。所以"士"在中国史初出现的时候便有了参与"治天下"的要求。这个要求是普遍的，并不仅限于儒家。司马谈告诉我们："夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。"刘向论名家也"论坚白异同，以为可以治天下"。这更证实了司马谈的说法(见《士》书第一

---

① Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984, p. 8.

篇)。先秦以来"士"的参政要求,由于种种因缘,竟在汉代实现了。汉武帝接受了董仲舒、公孙弘等人"独尊儒术"的提议之后,不但郡县举孝廉改以"士"为对象,太学中博士弟子更成为入仕的重要途径。从此汉代郎、吏由"士"出身便制度化了。博士弟子"甲科"为郎已是考试的结果;东汉顺帝阳嘉元年(132)不但规定孝廉限于"诸生"和"文吏"两项,而且还要加以考试。① 这便是科举制度的滥觞。"士大夫"作为一广泛的社会称号始于两汉之际(见《士》书第五篇),恰好与科举(广义的)制度的成立相先后,这决不是偶然的。所以从社会结构与功能方面看,从汉到清两千年间,"士"在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试(特别如唐、宋以下的"进士"),"士"直接进入了权力世界的大门,他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此,我们才能抓住传统的"士"与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。但是我必须补充一句,以现代学校取代科举考试,仍然出于清末士大夫的主张和推动。② 这是"士"的传统的最后一次"断裂";但这次"断裂"超过了传统架构所能承受的限度,"丸"已出"盘","士"终于变成了现代知识人。

但是"士"的传统虽然在现代结构中消失了,"士"的幽灵却仍然以种种方式,或深或浅地缠绕在现代中国知识人的身上。"五四"时代知识人追求"民主"与"科学",若从行为模式上作深入的观察,仍不脱"士以天下为己任"的流风余韵。一位西方思想家在20世纪末曾对中国知识人的这种精神感到惊异。他指出中国知识人把许多现代价值的实现,包括公平、民主、法治等,看成他们独有的责任,这是和美国大相径庭的。在美国,甚至整个西方,这些价值的追求是大家的事,知识人并不比别人应该承担更大的责任。他因此推断,这一定和中国儒家士大夫的传统有关。③ 他完全猜对了。现代知识人不在本书研究的范围之内,这里不必多说。我引这一段"旁观者清"的话,只是为了说明,本书所探讨的对象虽是历史陈迹,它所投射的意义却可能是现代的。

2002年9月22日于普林斯顿

(选自《知识人与中国文化的价值》,
台北:时报文化出版公司,2007年版)

---

① 详见严耕望,《秦汉郎吏制度考》,收在《严耕望史学论文选集》,台北:联经出版公司1991年;阎步克,《察举制度变迁史稿》,辽宁大学出版社,1991年,第一部分。

② 参看王德昭,《清代科举制度研究》第六章,香港中文大学出版社,1982年。

③ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, pp. 59-61.

中国知识分子的创世纪

上篇：知识分子的传统和特性

中国知识分子的传统是源远流长的，在世界文化史上占有一个非常独特的位置。

但是这个历史论断如果认真解释起来是很费力的。我们首先必须确定“知识分子”的基本涵义。在现代一般的用法中，“知识分子”（英文 intellectual）是指一切有知识、有思想的人，也就是所谓“脑力工作者”（中国古代称之为“劳心者”，而西方称之为 mental worker）。这种知识分子的教育程度大致因社会的状态而异：在经济先进的国家中，至少大学毕业以上的程度的人才可以称之为“知识分子”；在经济比较落后的地区，也许中学毕业生已经可以算作“知识分子”了。

我们可以说，这种一般意义的知识分子存在于每一个社会的每一个历史阶段之中。史学家和社会学家有时把他们集体叫做“知识阶层”（intellectual stratum）。从时间上说，他们至少是和文字的出现同其古老的。自从有了“文字的突破”，便有各种以文字为专业的人。殷商时代的“卜人”，周代的各种“史”等都是这种“知识分子”的原型。甚至其他初民社会的巫师（如《楚辞》中的“巫咸”）也可以归于同一类人之内。汉代的司马迁说：“文史星历近乎祝卜之间。”这句话便真实地反映了中国古代“知识分子”的原始型态。不用说，“知识阶层”的构成分子及其具体的分化是随着时代的进步而逐步发展、变迁的。在秦汉以后的中国社会，一般是以“士”或“读书人”来代表这一个阶层的。由于在现代社会中知识日趋专业化的结果，今天我们提到“知识分子”时便自然地会联想到科学家、学者、教师、艺术家、工程师、医师、律师以至牧师种种职业的流品。这已远非中国传统的范畴所能包括的了。

然而本文所要讨论的却不是上述这种一般意义的“知识分子”。西方人今天常说：“知识分子代表社会的良心。”这是指一种特殊意义的“知识分子”，本文的主旨便是要讨论代表“社会良心”的中国知识分子及其历史的传统。

我们怎样才能把这两种意义的“知识分子”加以区别呢？这无疑是一个非常困难的

课题。但是不少学者都曾作过这种努力。我现在要举出两个学人的说法作为讨论的起点：一个是研究美国知识分子的，一个是研究俄国知识分子的。我引用他们两人，主要是因为他们的说法大致符合中国人关于知识分子的传统见解。

美国已故的著名史学家霍夫斯塔德（Richard Hofstadter）认为现代的知识分子一方面固然与他们的专业知识或技术知识是分不开的，但另一方面仅仅具有专业或技术知识却并不足以享有（上述特殊意义的）“知识分子”（intellectual）的称号。一个科学家、工程师、律师，或报刊编辑在执行他的专业任务时，他只能算是一个“脑力工作者”。换句话说，他是以他的专业知识来换取生活的资料，而他所做的也都是他的职业本分以内的工作。如果他同时还要扮演“知识分子”的角色，那么他便必须在职业本分以外有更上一层楼的表现。这种更高的表现有两个方面：一方面是他对自己的专业知识和思想有一种庄严的敬意。他的目的不复限于用专业知识来谋生，而是要在他所选择的专业范围内严肃地追求真理。一切知识和思想——无论是自然科学的、社会科学的，或是人文学科的——都有客观的准则和内在的理路，不是由任何外在的权威所能够横加干涉的。一个敬业的知识分子必须谨守自己的求真精神和节操。他一定要“造次必于是，颠沛必于是”，尤其要“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。这是一种近乎宗教奉持的精神。苏格拉底说：一个不经反省或检讨的人生是不值得过的人生。这句名言是对知识分子的生活的一种最真切的写照。对知识和思想持这样庄严的态度的人也必然是具有崇高的道德情操的人。这一类型的知识分子决不会是仅仅关怀一己利害的“自了汉”。相反地，从求真的精神上所发展出来的道德情操自然会引导他们去关怀文化的基本价值，如理性和公平。知识分子之所以能够代表“社会的良心”，其最重要的根据便在这里。

以上是知识分子的庄严虔敬的一面（霍氏称之为 piety）。但是知识分子还有轻松活泼的一面（霍氏以 playfulness 来形容，恰好相当于《论语》所说“游于艺”的“游”字），如过度地执着于自己所持的思想观念，则不免有使精神陷入僵硬封闭、甚至狂热的危险。真理是无穷的、多元的，因此真正的知识分子必不可为自己的“一曲之见”所蔽。同时，人所能掌握的真理又往往是相对的，随时间的推移或空间的变易而逐渐失去其初发现时的光辉。“游于艺”的精神则能使人永远保持一种活泼开放的求新兴趣。所以知识分子在自己专业以外还要尽量培养对其他方面的知识和思想的广博趣味。“游于艺”仍然是严肃的，不过不从狭隘的、功利的专业观点出发而已。知识生活的意义主要并不在于占有已知的旧真理，而在于不断地寻求未知的新真理，有人说，知识分子是一个永远把答案变成问题的人。这是对“游于艺”的精神的一种最适当的描写。只有如此，知识分子才能发展出他所必须具备的一些重要品质，例如不武断、容忍、有通识、超越的精神和批判的态度。

严肃虔敬和轻松活泼之间，当然也存在着一定的矛盾和紧张。但是这种矛盾和紧张正是创造力的根源。二者之间是一种辩证的关系，因此必须维持一种辩证的、动态的

平衡。霍氏最后更指出,古今真正的知识分子多少都兼具此严肃和轻松的两面,不过二者的比重往往因人而异。

霍氏对知识分子所作的界说大致是和中国的传统看法相近的。《论语》、《孟子》中一方面强调"士志于道"、"士尚志"、"士不可以不弘毅,任重而道远"等等严肃、超越的态度,另一方面也注重轻松活泼的精神。例如上文所引的"游于艺"便是明证。只有具备了"游"的精神,知识分子才能够达到"乐道"、"乐学"的境界。《礼记·学记》说:"不兴其艺,不能乐学。故君子之于学也,藏焉,修焉,息焉,游焉。夫然,故安其学而亲其师,乐其友而信其道。"这段话恰恰可以说明"士"或"君子"为什么要"游于艺"。孔子常常重视快乐的"乐",如"仁者乐山,智者乐水",又称赞颜回能"不改其乐",其用意正在于要知识分子保持一种开放的心灵,做到"毋意、毋必、毋固、毋我"的地步。用现代的话来说,便是不主观、不武断、不固执、不自以为是。后世的思想家中也颇不乏深明这种道理的人,如周敦颐要人"寻孔、颜乐处",程颢受了他的影响,一生都向往着"光风霁月"那种活泼洒落的胸怀。所以程氏才说:"人心常要活,则周流无穷,而不滞于一隅。"

霍氏所讨论的是现代西方社会上的知识分子,尤其是以西欧和美国为对象。现在我们要再谈一谈俄国的知识分子问题。我们都知道俄国近代上有一个知识分子阶层,叫做 intelligentsia。关于这一个阶层的历史起源和社会作用,专家们有种种不同的看法,这里无须涉及。最近,以色列的康菲诺(Michael Confino)综合各家的意见,把这一阶层的特征归结为以下的五点:

(一)对于公利益的一切问题——包括社会、经济、文化、政治各方面的问题——都抱有深切的关怀。

(二)这个阶层常自觉有一种罪恶感,因此认为国家之事以及上述各种问题的解决,都是他们的个人责任。

(三)倾向于把一切政治、社会问题看作道德问题。

(四)无论在思想上或生活上,这个阶层的人都觉得他们有义务对一切问题找出最后的逻辑的解答。

(五)他们深信社会现状不合理,应当加以改变。

这一阶层在俄国现代化的进程中究竟发挥了多大的力量虽然不易断定,但是他们曾对后来布尔什维克的革命有开路之功,则是不可否认的。我们都知道,远在"十月革命"之前,列宁早已对这个知识阶层抱着极端轻鄙的态度,在他口中和笔下的 intelligentsia 大致说是无能的、妥协的、矛盾的、出卖自己的、意志薄弱的。无论如何,这个阶层后来是在布尔什维克革命中变成牺牲品了。

我引康菲诺的研究结论只是要说明,近代俄国也和西方一样,产生了一批超越个人利害的知识分子,关怀全社会的公共事务。在这个意义上,在俄国的 intelligentsia 无疑也代表了当时的"社会的良心"。"十月革命"虽然摧毁了这个阶层,但是也未必完全消灭了俄国知识分子批判和抗议的传统。近几十年来苏联的地下知识分子又逐渐活跃了

起来。以最近绝食抗议的沙哈洛夫为例，他便强调："在人类生存所系的重大事务上，没有人能逃避他的责任。"这种说法显然仍然和早先 intelligentsia 的精神有其一脉相承之处。

尤其值得注意的是康氏综合出来的五项特征大体上也和中国知识分子的传统有深相契合之处，特别在责任感和关心世事的方面。从曾参的"仁以为己任"到范仲淹的"以天下为己任"都能用来说明中国知识分子对道德、政治、社会各方面的问题具有深刻的责任感。谈到关心，更自然地会使我们联想到明末东林党顾宪成的一副对联的下句："家事、国事、天下事、事事关心。"在 1960 年代，这种"关心"的传统精神仍然跃动在中国知识分子的生命之中。邓拓在《燕山夜话》中便写过一篇《事事关心》的杂文。他在《歌唱太湖》的一首诗中更写道：

> 东林讲学继龟山，事事关心天地间。莫谓书生空议论，头颅掷处血斑斑。

这是中国知识分子的传统延绵不绝的明证。

以上所论清楚地显示出：代表"社会的良心"的知识分子无论在西方社会或中国社会都是存在的。但是从历史的角度来观察，中西的知识分子传统却有极大的不同。这个传统在西方是一个现代的现象。一般地说，其形成不能早于 17、18 世纪。西欧启蒙运动中的"思想家"（philosophes）大概可代表西方知识分子的原型；俄国的 intelligentsia 的远源也只能上溯到 18 世纪。在西方的对照下，中国知识分子的传统真可算是源远流长的了。我们的传统至少要从春秋战国时代算起，足足有两千多年的历史，而且几乎可以说是没有中断过。本文开始处说它在世界文化史上占有一个独特的位置，便是指这一点而言。下篇我们先要稍稍解释一下这个独特传统的历史文化渊源，然后我们才能更进一步展望中国知识分子的"创世纪"。

下篇：文化渊源和展望

近来不少社会学家、史学家、哲学家都注意到古代文明发展的过程中有一个思想上的突进阶段，他们把这一阶段称之为"哲学的突破"（philosophic breakthrough）。这是上篇所说的"文字的突破"以后的另一个最重要历史里程碑。以古代世界的几个高级文化而论，希腊的哲学、以色列的宗教先知运动、印度的印度教和佛教、中国的先秦诸子，都是这一"突破"的具体表现。后来希腊哲学和以色列的宗教合流而形成西方文化的传统，而印度和中国则大体上沿着原来"突破"时的方向前进。所以今天我们往往还以这三支文化代表人类智慧的三大原型。

所谓"哲学的突破"，是说人对于他所属的现实世界发生了一种"超越的反省"。他开始有系统地追寻一些关于存在的基本问题，例如：宇宙是怎样创生和运行的？人在宇宙中占有什么地位？生命的意义究竟是什么？人间世界——文化社会秩序——又是怎

样成立的？这个人间秩序是合理的吗？这一类的问题很多，我们无法一一列举。我们只想强调一点，即这些基本问题是具有普遍性的，是每一个高级文化在“突破”阶段都要追问的，尽管追问的方式和问题的重点及其出现的先后会各有不同。由于“哲学的突破”，人便在现实世界之外开辟了另一个世界——理想的世界、精神的世界，或意识的世界。

我们当然承认这个精神世界是有物质基础的，“意识”是不能完全脱离于“存在”的。“哲学的突破”一定要在古代文明发展到一定的阶段才能发生，这一事实的本身已充分说明了“意识”与“存在”之间的关系。但是另一方面，在任何一个具体的文化系统中，因“哲学的突破”而出现的理想世界却对该文化以后的发展具有长期的支配作用、规范作用。我们今天仍然能清楚地分辨出世界上各种民族文化的传统便是这一重要事实的最好说明。

“哲学的突破”之所以如此重要，是因为一个民族的中心文化价值大体上是在这一阶段定型的；而这些价值对该民族此后的发展则起着范畴的作用。西方人在今天仍以“公平”（justice）、“理性”（reason）、“爱”（love）、“自由”（freedom）等为普遍的价值，其来源便在古代希腊哲学和希伯来宗教。中国人在未接受近代西方文化挑战以前，“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”这一类的价值也是多数人所肯定和接受的。甚至在与西方思想接触以后，谭嗣同也还有《仁学》之作，肯定了“仁”的价值。而且价值系统并不是单纯的名词的问题；它涉及一个民族中的每一个人对于宇宙、自我、社会、生死种种基本问题的实质的看法。从实质方面看，中国的文化价值一直到今天也还是充满着活力的。

所谓代表“社会良心”的知识分子是“哲学的突破”以后才出现在历史舞台上的。社会学家席尔思（Edward Shils）指出古代各民族的知识阶层最初都和一种“神圣的”（sacred）传统有渊源。这个“神圣的”传统便是上文所说的“理想世界”、“精神世界”；而落实到每一民族的文化上，这种精神世界则成为价值系统。所以知识分子自始便是文化价值的卫护者。他们有了超越的精神权威为根据，才能反过来批判现实世界中种种不合理的现象。

文化价值代表每一民族在每一历史阶段的共同而普遍的信仰，因此才具有神圣的性质。西方人至今仍相信“天赋人权”、相信上帝创造的人都是平等和自由的。这一类的信仰可以上溯到希腊的“公平”、“理性”和基督教的上帝观。古代中国人相信人性中都具有仁、义、礼、智、信的成分，这也涵蕴着人是生而自由和平等的。所以汉代诏书中禁止贩卖奴隶常常用“天地之性人为贵”作为根据。这些都是文化价值的具体表现。

文化价值为什么能成为一个民族的共同而普遍的信仰呢？用西方的观念说，这是由于理性思考的结果。每一个人都是有理性的。人只要能自由地运用理性，对现实的生活经验进行系统的反省和检查，便自然可以照明现实世界上种种不合理的现象。孟子说“心之官则思”，又说“思则得之，不思则不得也”，实际上也是指人的理性而言。理

性当然不能不受时代和经验的限制。时代愈进步，经验愈积累，知识愈丰富，人的理性当然也愈清明。许多在古人认为合理的事物，在今天看来已经不再是合理的了。这是理性在经验中发展的必然结果。但是理性仍是此理性，这一点是没有古今之异的。

人类虽然具有共同的理性，然而古代几个高级文化在“哲学的突破”阶段所采取的路向却各有不同。大致说来，希腊哲学是以寻求宇宙构成的终极原理及其运行规律为主，这是西方自然科学的远源；以色列的先知运动突出了“创造主”的观念，以人间秩序来自上帝的意旨；印度的突破则以现实世界为虚幻，其基本方向是离世或出世的；后来基督教和希腊古典文化合流，哲学成为神学的婢女，这便形成了中古以下以宗教为主体的西方文化。因此无论在印度文化、中古西方文化，或后起的伊斯兰文化中，精神价值都是寄托在宗教之中；僧侣阶层才是价值的卫护者。在这些文化中，俗世的（secular）知识分子作为一个社会群体而言几乎是不存在的。这恰好说明为什么西方各国一直要到宗教革命甚至启蒙运动以后才出现了现代型的俗世知识阶层。

中国的情况却截然相异。中国古代的“哲学突破”最早有儒、墨、道三派；而儒家后来则成为中国思想的主流。儒家超越了古代的宗教传统，由“天道”转向了“人道”。这一趋势早已确立于孔子以前的郑国子产。中国人把“哲学突破”后所建立起来的精神世界或理想世界称之为“道”——“道”即是人人都走的大路。但中国人的“道”基本上既不寄身于宗教，也不托庇于思辨形而上学。“道”超越现实的世界，然而并非完全脱离人间。孔子说“未知生，焉知死？未能事人，焉能事鬼？”这种态度基本切断了建立宗教之路。庄子说：“六合之外，圣人存而不论。”这种说法又阻碍了建立思辨形而上学之路。古代三派思想中，只有墨子的“天志”说倾向于把人世间的精神价值依附于古代“天”的宗教传统之中。但是墨家在秦汉以后便逐渐归于沉寂了，在中国的思想主流中不占重要的地位，可以存而不论。

我们可以大胆地说，在中国历史上，维护精神价值和代表社会良心的知识分子主要来自两个思想流派，即儒家和道家。这两派都是着眼于“人间世”的（“人间世”是《庄子》内篇中的一个篇名）。他们都用一种超越性的“道”来批判现实世界。所不同者，儒家比较注重群体的秩序，道家较偏重个体的自由；儒家较入世、较积极，道家较出世、较消极而已。（中国的法家可以说并没有超越的精神世界；他们只是在技术上为统治者——“人主”——提供维持权势的原则。法家的“法”绝不同于西方的“自然法”〔natural law〕；它绝对没有比现实政治权势更高一层的权威。所以此处不加讨论。）

在中国历史上，儒家型的知识分子坚持“道”高于“势”。孔子说：“天下有道，则庶人不议。”他的反面意思正是认为现在“天下无道”，所以他才不能不批判一切不合理的现象（古代“议”字即是今天所谓批评、抗议的意思）。孟子更为激烈，“道”高于“势”的观念便是由他正式提出来的。所以，他才能说“民为贵，社稷次之，君为轻”和“闻诛一夫纣，未闻弑君也”这样一类的话。后来汉儒如董仲舒所说的“天”和宋儒所说的“理”，也全部是用来压制和驯服政治权势的。明代的吕坤说得最彻底：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。(《呻吟语》卷一之四)

席尔思曾指出：历史上维护精神价值的知识分子往往发展出一种“自尊自重”的气象。吕坤的话便为他的论断添了一条最有力的证据。

儒家型的知识分子并不只是“坐而言”的；他们同时也是“起而行”的。马克思曾有一名言，他说：“从来的哲学都是解释世界的，但更重要的是改变世界。”这句话针对西方希腊以来的思辨哲学而言是正确的。西方的哲学传统确以解释世界为主题，因此逻辑学和知识论成为哲学的主流。但是中国思想，特别是儒家思想，却恰好是以改变世界为基调的。儒家型的知识分子在社会危机的时代总是要用他们的“道”来“拨乱反正”、来“纲纪世界”。

中国有世界史上最早而规模也最大的学生运动。东汉晚期(公元2世纪下叶)的太学已有三万多学生，他们和朝廷上有正义感的知识界领袖联合起来向政治上的恶势力——宦官——作殊死的斗争。其中知识分子的领袖如李膺、陈蕃和范滂都具有“以天下为己任”的精神。史书上说李膺“欲以天下风教是非为己任”，又说陈、范两人“有澄清天下之志”。这种精神较之上篇所说西方近代的知识分子(包括西欧、美国和俄国)，只有过之，而无不及。后来宋代的太学生也在国家危难的时候表现了同样的壮烈精神。宋人有诗形容太学是“带发头陀寺，无官御史台”。上句是说他们的生活清苦，下句正是颂扬他们勇于批评朝政。至于明末的东林党和复社的抗议运动，更是大家所熟悉的了。1919年北京大学学生所领导的“五四运动”在精神上显然也继承了中国知识分子的抗议传统。“五四”绝不是单纯的近代现象，更不全是西方文化影响下的产品。

道家型的知识分子从个体自由的观点出发，对于维护中国的精神价值也同样作出了重大的贡献。在批判现实方面，道家有时比儒家还更为彻底、也更为激烈。最显著的是魏晋时代的新道家，如嵇康、阮籍、鲍敬言等人，用“自然”的观念来批判官方儒学的“名教”或者“礼教”。明末王学提倡“三教合一”之说，其中当然融合了道家注重个体自由的成分。今天我们都知道的李贽便是这一思想运动中的杰出人物。李贽特别强调人的个性，甚至大胆地提出“私者，人之心”的新命题。这当然是接受了道家的观点(他写有《老子解》和《庄子解》各二篇)。他并进而肯定人有私心是“自然之理”，圣人应该“任自然之不齐以反乎自然”。这更可以看作魏晋新道家观点的继承与发扬。换句话说，李贽在这里是再一次地用“自然”来打击“名教”的。魏晋的新道家和王学“左派”(包括李贽、何心隐等人)在清末革命期间便被章太炎、刘师培等人发现了。这又是“五四”时代“打倒吃人的礼教”的先声。鲁迅的思想中便包含了这种成分，所以他始终欣赏“非汤武

而薄周孔”的嵇康。

总之，无论是儒家型或道家型，中国知识分子“明道救世”（顾炎武语）的传统一直延续了两千多年，至今仍在。这确是世界文化史上最独特、也最光辉的一页。中国知识分子所持的“道”一方面代表了超越性的精神世界，但另一方面却又不是脱离世间的。这是中国思想的重大特色之一。佛教经过中国化以后变成了禅学，也表现了同一特色。所以敦煌本《坛经》说：“法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。”不离世间以求出世间，这就使中国的理想世界与现实世界成为一种“不即不离”的关系。“不即”才能超越，也就是理想不为现实所限；“不离”才能归宿于人间，也就是理想不至于脱离现实。这是中国知识分子所以形成其独特传统的思想背景。与中国的情形相对照，西方的理想世界（即所谓“彼世”〔other-world〕）与现实世界（即所谓“此世”〔this-world〕）显然有一种两极化的倾向。柏拉图哲学中的“理型”（forms）与具体事物、基督教的教义中的天国与人间，其对比都是非常强烈的。特别是在基督教成为西方文化的主流以后，“上帝的事归上帝管，凯撒的事归凯撒管”变成了一种普遍的信仰。这样一来，精神世界是属于教会的，精神价值的维护也完全落到了僧侣阶层的手上。俗世的知识分子根本已没有存在的余地，更不必说代表“社会的良心”了。

中西知识分子传统之异当然不是思想背景这一点所能解释的。在思想背景之外，当然还有社会背景。限于篇幅，本文不能详说了。我只想指出一点，即中国社会战国以来便没有西方式的世袭贵族阶级。西方的教会与贵族是教育和知识的垄断者，而中国两千多年来，除了魏晋南北朝这一特殊历史阶段外，教育和知识大体上是向全社会开放的。自孔子以下，“有教无类”早已成为中国最重要的教育理想了。唐朝以后的中国知识分子尤多来自民间。所谓士庶之间，社会流动是比较大的；其界线也是比较不严格的。来自民间的知识分子自然较能具备代表社会良心的资格。

近百余年来，中国知识分子的独特传统不但没有失去它旧日的光彩，而且还焕发了新的光辉。中国近代史上一连串的“明道救世”的大运动都是以知识分子为领导主体的。无论是戊戌政变、辛亥革命、五四运动、国民革命，其领导人物主要都是来自知识阶层。从上面所分析的中国历史背景来看，这是丝毫不足为异的。知识分子有几个重要的特性最值得注意。第一是他具有比较全面的眼光，因此能够敏锐地察觉到整个社会在一定历史阶段中的动向和需要。第二是作为基本精神价值的维护者，他比较富于使命感和正义感，因此具有批判和抗议的精神。第三是他比较能够超越一己的阶级利害，因此而发展出一种牺牲小我的精神。马克思和恩格斯现在已被尊奉为“无产阶级革命导师”，但是他们并不来自无产阶级；他们的真正社会成分正是知识分子。也许有人会问，马、恩两人是西方经过“俗世化”以后所产生的近代型的知识分子，怎么可以与中国传统型的知识分子相提并论呢？事实上，本文已经说明，由于思想和社会背景不同，中国知识分子的传统从来便是“人间性”的，西方的范畴在此根本不能适用。我并不是说，西方文化的挑战对中国近代的知识分子完全没有影响。西方文化（包括马克思主义）的

冲击使中国知识分子获得了重大的思想解放是一件无可否认的事实。“五四”以来,中国知识分子已不再把传统的名教纲常看作天经地义了。但是这种影响仅限于思想信仰的内容方面,中国知识分子的性格并没有发生革命性的变化。

本文的分析到现在为止都在强调中国知识分子传统的优越的一面。但是我并无意为这个传统涂脂抹粉。现在我便要进一步指出现代中国知识分子的严重缺点的所在。在我看来,在这些缺点未能克服之前,中国知识分子是无法获得新生的。

中国知识分子在性格上所表现的一个最大的缺点是由传统的政治权威造成的,特别是明清以来的专制政治。传统的知识分子虽然持“道”与“势”相抗,但是中国的“道”是无形式、无组织的,不像基督教或伊斯兰教那样可以通过有组织的教会和政治权威公然抗衡。除了极少数以外,大多数的中国知识分子都经不起政治权威的巨大压力。另一方面,政治权威对于所谓“道”也自有种种巧妙的运用。吕坤虽然可以说“势者,帝王之权;理者,圣人之权”,但实际上帝王却从来不甘于仅以“势”自居,他同时也要独占“道”和“理”的。所以帝王必须兼有“圣人”的美名。“作之君、作之师”在中国政治史上本是一个古老的传统。在这种专制传统的长期压迫之下,多数知识分子不但逐渐丧失了自信和自尊,而且同时还滋长了一种自疑和自罪的潜意识。这在过去是叫做“臣罪当诛,天王圣明”;我们今天则可以称之为“知识分子的原罪意识”。这种原罪意识仍深藏在近代中国知识分子的心底。知识分子在参加革命时尽管表现出勇往直前的大无畏精神,然而在革命领袖的新政治权威面前,他们便完全为原罪意识所支配,因此也就失去了最起码的独立判断的能力,当然更谈不上有什么批判的精神了。

中国传统的权威主义——特别是家长式的权威主义——对知识分子性格的形成也有严重影响。权威主义使他们永远在盼望能出现一位伟大的政治领袖或精神导师。有了这样的领袖和导师,他们便可以在最正确的领导之下贡献出他们的一切能力。很显然地,这是期待“明君”和“圣人”的传统心理的现代变形。这种权威主义的期待当然并不限于最高一级的领导,而是遍及于每一个领导层次和单位的。不用说,在这一金字塔式的层层“领导”之下,知识分子的独立精神势必荡然无存了。

中国有一个强固的道德传统。但是和西方文化相对照,为知识而知识、为真理而真理的精神却终嫌不足。中国人对知识的看法过于偏重在实用方面,因此知识本身在中国文化系统中并未构成一独立自足的领域。这一点自然也影响到知识分子的独立精神。知识和道德之间必须取得平衡,这在今天已是有识之士所共同承认的。但在知识领域内,真理的检定自有客观的准则,绝不能为道德规范所取代。这也是不容争辩的。而且知识是道德的一个可靠的保证。关于这一点,中国的朱熹和戴震早已讲得十分明白。道德如果没有知识的支持是会发生种种流弊的,尤其容易沦为政治权威的工具。明清专制政治下的名教纲常便是最有力的证明。何况为知识而知识的求真态度,其本身便是道德精神的一种最高表现呢!政治权威侵犯知识领域是现代文化所绝对不能容忍的。希特勒时代有所谓“德国的物理学”、斯大林时代有所谓“李森柯的遗传学”和

“斯大林的语言学”，这都是对人类的智慧和理性的一种最大侮辱。中国知识分子由于知识传统比较薄弱，往往难以抵抗政治权威对学术的干扰。这在人文学科的研究方面表现得尤其严重。据我所知，哲学思想的讨论、历史的研究往往都必须由政治权威来“定调”。这是一种荒谬绝伦的做法。知识分子若不能守住这一道最后防线，用中国传统的说法便是“曲学阿世”；用西方的术语说，则是以“自弃”（commitment）代替“思考”（thinking）。以“自弃”代替“思考”，正如波兰哲学家柯拉考斯基（Leszek Kolakowski）所说的，是知识分子的背叛行为。

现代化的社会是一个知识愈来愈重要的社会，也是一个权威日趋多元化的社会。在这样的社会中，政治权威的功用，势必一天一天地萎缩，相反地，知识分子的队伍则将一天一天地扩大。这种一升一降的形势无疑为中国知识分子的未来发展提供了前所未有的有利的条件。中国传统社会并没有中产阶级，知识阶层是防范政治权力无限泛滥的唯一压力集团。他们的防范努力虽然不算成功，但是毕竟多少发生了一些消极的抗腐作用。知识分子是保卫文化价值的人，他们所争者在社会的合理与公平，不在实际的统治权力。但是尽管客观的形势有利于中国知识分子承担其“社会良心”的使命，在主观方面他们仍然要通过种种艰难的奋斗才有可能克服传统性格的限制，使自己真正转化为现代的知识分子。闯过了这一关，前面便是中国知识分子的创世纪！

（选自《文化评论与中国情怀》，
台北：允晨文化实业公司，1993 年版）

中国知识人之史的考察

一　知识人与“道”

知识人在古代中国叫做“士”，而“士”的出现则是和“道”的观念分不开的，所以孔子说：“士志于道。”（《论语·里仁》）但是“士”和“道”两个名词在孔子以前早已存在，其涵义也颇有不同。让我们先简单地谈一谈孔子以前的情况。

商、周文献中常见“多士”、“庶士”、“卿士”等称号，这一类的“士”大概是当时“知书识礼”的贵族。商代卜辞中所见的“卜人”也许便是“士”的一种。《说文解字》和《白虎通》都说“士，事也”。因此今天不少学者都相信，商、周文献中的“士”，是指在政府中担任各种“职事”的人。周代的教育以礼、乐、射、御、书、数的“六艺”为主，受过“六艺”训练的人也称作“术士”或“儒”；他们可以根据自己擅长的技艺而出任不同的“职事”。例如孔子曾为“委吏”，是管理仓库、核查出入数字的职事。这当然必须学过六艺中的“数”。孔子自己又说过：“吾何执？执御乎？执射乎？”（《论语·子罕》）可见他也学过“御”和“射”。至于“礼”和“乐”，则更是孔子研究的最深的两门艺业。“礼”和“乐”在古代贵族社会中的用途最广，学了这两种知识技能之后，更可以有许多“事”可做，如各种“相礼”和“乐师”。所以，《说文》以“事”来解释“士”确是有根据的。

在孔子以前，“道”的观念大体上是指“天道”，即以“天道”的变化来说明人事的吉凶祸福。关于这一点，清代钱大昕已有很扼要的考证。他说：

> 古书言天道者，皆主吉凶祸福而言。《古文尚书》：满招损，谦受益，时乃天道。天道福善而祸淫。《易传》：天道亏盈而益谦。《春秋传》：天道多在西北。天道远，人道迩。灶焉知天道！天道不谄。《国语》：天道赏善而罚淫。我非瞽史，焉知天道？《老子》：天道无亲，常与善人。皆论吉凶之数。（《十驾斋养新录》卷三《天道》）

春秋以前还没有《论语》、《老子》中所说的抽象之“道”；“道”字单独使用，其本义只是人走的“路”。故《说文》云：“道，所行道也。”

总之,古代的“士”是政府各部门中掌“事”的官员,所以顾炎武说:“谓之士者大抵皆有职之人。”(《日知录》卷七《士何事》)另一方面,古代也没有发展出一种普遍而抽象的“道”的观念。春秋以前的所谓“天道”则是具体的,主管着人间的吉凶祸福。这种“天道”还没完全脱离原始宗教(primitive religion)的阶段。在原始宗教中,只有少数有特殊能力的人,可以成为天人或神人之间的媒介,如商代的卜人,周代的巫、瞽或史。但是卜人、巫、瞽或史只是“士”的一小部分,其余的“士”则和“天道”并没有直接的关系。所以单襄公答鲁成公之问,曰:“吾非瞽、史,焉知天道?”(《国语 · 周语下》)据韦昭的注解,瞽是乐太师,掌音乐,听军声以察凶吉;史是太史,掌天时。这两种人的职事都是“知天道”的。

由此可知,孔子所说的“士志于道”是指一种新出现的历史情况,和春秋以前的传统截然不同。这一新情况的出现,说明“士”和“道”两个观念,在春秋时代都发生了基本的变化。我们现在要追溯一下这一变化的过程。

春秋以前的“士”,诚如顾炎武所言,“大抵皆有职之人”。这是因为在周代封建制度之下,“士”属于贵族阶级中最低的一层,“士”的上面则有“天子”、“诸侯”、“大夫”各级,形成一个金字塔(pyramid)式的结构。封建贵族是世袭的,不但垄断了诗、书、礼、乐等各种知识,而且也垄断了各级政府的职位。在这种情形下,“士”的地位是受到限定的。这一限定性可以从三个方面来说:以社会身份而言,“士”限定在封建贵族阶级之内;在政治方面,“士”限定在各种具体的职位之中;在思想上,“士”则限定在诗、书、礼、乐等王官学的范围之内。在这三重限定之下,“士”自然不容易发展出一种超越的精神,使他们可以全面而系统地对现实世界进行反思和批判。所以春秋以前的“士”还不能算是“知识人”(intellectuals)。现代观念中的“知识人”,必然同时也扮演社会批判者(social critics)的角色。这当然不是说,春秋以前的“士”对现实社会完全没有批评。从《诗经》来看,西周晚期(厉王以下)便多批评现实的作品,讽刺的诗篇大量出现。根据召公对厉王所说的话:“故天子听政,使公卿至于列士献诗。”(《国语 · 周语上》)这些“刺诗”中便包括了“士”的批评。又据《左传 · 襄公十四年》“士传言,庶人谤”之说,则“士”在古代原已负有批评的责任。但是西周时期的社会批评,如《诗经》中《小雅 · 节南山》、《正月》、《十月之交》、《大雅 · 桑柔》、《瞻卬》等篇,都是局部的、具体的讥讽。这和孔子以后的“士”大不相同,后者是从“道”的超越观点来批判现实世界的,所以远为全面、深刻和彻底(radical)。这前后两期“士”的不同,主要便在前期的“士”的思想,限定在社会地位和政治职位上面。这正是曾子所说的:“君子思不出其位。”(《论语 · 宪问》)如果“士”所思考的问题,完全限定在他的职务范围之内,那么他所能提出的批评自然也只能是具体的和局部的了。

但是到了春秋时代,“士”的社会地位发生了根本的变化。这主要是周代封建秩序解体的结果。在封建制度下,“士”原在“大夫”之下,是贵族的最低一级,“士”的下面便是平民,即所谓“庶人”。根据现存文献,大概从公元前6世纪始,“士”逐渐和“庶人”连在一起了。《国语 · 楚语下》记观射父论祭祀,便说“士、庶人舍时”、“士、庶人不过其

祖”。金文《郘公华钟》也说:“台宴士、庶子。”即指“士、庶人”。可见在当时人的观念中,“士”和“庶人”之间,社会距离已比“士”和“大夫”之间更接近。这一现象是社会流动(social mobility)的结果:一方面,“庶人”已有不少机会上升为“士”,另一方面,贵族阶级,尤其是“士”,也大批下降为“庶人”。公元前538年,叔向已指出晋国贵族中八姓的后代“降在皂隶”(《左传·昭公三年》)。公元前508年,史墨也感慨地说:“三后之姓,于今为庶。”(《左传·昭公三十二年》)这里的“三后”并不是专指虞、夏、商三代的王族,而是泛指自古以来一切亡国公族和衰落贵族的后代。由于“士”是最低层贵族,这一阶层恰好成为贵族下降和庶人上升的汇聚地带。士、庶之间的界限因此愈来愈模糊了。发展到战国时代(公元前5世纪中叶以后),“士”终于不再属于贵族,而成为四民之首。《穀梁传》成公元年条说:

> 上古者有四民:有士民、有商民、有农民、有工民。

《穀梁传》写定较晚,这里所说的“四民”以及“士民”等,大致可以认作战国中晚期流行的名词。

“士”从最低级的贵族转变到四民之首,是一个最重要的历史发展。从此以后,“士”便从固定的封建秩序中获得了解放。他们一方面失去了职位的保障,进入顾炎武所谓士“无定主”的状态(《日知录·周末风俗》);但另一方面,他们也自由了,思想不受“定位”的限制了。他们往往被称为“游士”,这个“游”字至少有两层涵义:第一是周游列国,寻求职业;第二是从封建关系中游离了出来。他们代表着中国史上知识人的原型。

上述“士”的转变发生在孔子的时代,恰可以说明孔子“士志于道”之说的历史背景。封建解体和社会流动的结果,“士”不再受固定的身份的束缚,因此在思想上也解放了。他们过去是“思不出其位”,现在则可以“思出其位”了。这一超越精神的出现,不但使他们能够对于现实世界进行比较全面的反思和批判,而且也使他们能够自由自在地探求理想的世界——“道”。所以在中国史上,知识人一开始便和“道”是分不开的。①

二 哲学突破与内向超越

清代章学诚在《文史通义·原道中》说过:“盖官师治教合,而天下聪明范于一,故即器存道,而人心无越思;官师治教分,而聪明才智不入于范围,则一阴一阳入于受性之偏,而各以所见为固然,亦势也。”用现代的话说,他的意思是:在孔子以前,政治和思想是合一的,学者还没有一种超越的观点(“心无越思”),所以他们只能从自己的职位上考虑具体的问题(“器”),而不能对政治社会秩序的本质(“道”)有整体的理解。但在孔子以后,政治和思想分家了,学者的聪明才智不再受到限制,因此他们可以根据自己的禀

① 本节所论,参考余英时《士与中国文化》第一篇《古代知识阶层的兴起与发展》,上海人民出版社,1987年。

性(endowed nature)去发挥独特的见解，并且都自以为看到了"道"的全貌。章学诚最后说："诸子纷纷，则已言'道'矣……皆自以为至极，而思以其'道'易天下者也。"这是一个很有现代眼光的深刻观察，但是其根据则在《庄子·天下》。《天下》篇说：

> 天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者指出古代统一性的"道"，在战国时代已完全破裂了，因此才有诸子百家的兴起；他们都各自得到了"道"的一部分。这确是中国"道"的历史一大变化，其他古代思想家也有同样的观察。荀子说："凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。"又指出诸子各有所"蔽"，所见到的"皆道之一隅"(《荀子·解蔽篇》)。《淮南子·俶真训》则说："周室衰而王道废，儒、墨乃始列(裂)道而议，分徒而讼。"这都可以证明章学诚的论点是正确的；诸子都纷纷言"道"，并且都要"以其'道'易天下"，正是因为他们都已有了超越的观点，成为自由的知识人了。

"道"的观念的重大变化，也发生在孔子的时代。首先是原始的"天道"信仰发生了动摇。公元前523年子产说：

> 天道远，人道迩。非所及也，何以知之？(裨)灶焉知天道？(《左传·昭公十八年》)

裨灶是郑国瞽、史之类的人物，他的专业是"知天道"。现在子产已不相信他能"知天道"。不但如此，子产"天道远，人道迩"一语，更是一个重要的宣言，说明"道"的重心已从"天"转向"人"了。子产已突破了专讲"吉凶祸福"的原始"天道"，这一点对后来儒家的影响最大。所以孟子说："尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。"(《孟子·尽心上》)荀子则有"敬其在己者，而不慕其在天者"(《荀子·天论篇》)之论。这都是强调：只有通过"人"的自我了解，然后才能"知天"。公元前494年范蠡说：

> 天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。……天因人，圣人因天。人自生之，天地形之，圣人因而成之。(《国语·越语下》)

这也是一种比较新颖的"天道"，而近于后世道家的观点。① 原始的"天道"似乎假定"盈而荡"(《左传·庄公四年》)或"盈必毁"(《左传·哀公十一年》)，"吉凶祸福"即可由此推出。这种传统的思想，在孔子时代依然很有势力。我们不难看出："盈而不溢"，正是"盈而荡"、"盈必毁"的反命题(antithesis)。此外，如墨子的"天志"则将"天"加以人格化，也超越了以"吉凶祸福"为主的原始"天道"。总之，自孔子以来，诸子百家都各自发

---

① 冯友兰，《中国哲学史》，页57。

展了“道”的观念。大体上说,各家的“道”,都把“天道”和“人道”结合了起来,所以都具有所谓“天人合一”的倾向。至于各家的歧异,则主要在重点各有不同,例如有的偏重于“人”(儒家),有的偏重于“天”(道家)。

但是《庄子·天下》、《荀子·解蔽》篇和《淮南子·俶真训》所说的“道”或“天道”,并不是专指吉凶祸福的“天道”而言。事实上,“道术将为天下裂”主要是指古代文化社会秩序全面解体,即当时人所说的“礼坏乐崩”。春秋时人也把“礼”看作“天道”,如季文子说:“礼以顺天,天之道也。”(《左传·文公十五年》)子产也曾说过:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”(《左传·昭公二十五年》)所以《天下》篇所谓“道”的分裂,可以看作是对于“礼坏乐崩”的一种哲学的描述。

从比较文化史的观点看,“道术将为天下裂”,恰好是现代社会学家、哲学家和史学家所说的“哲学的突破”(philosophic breakthrough)或“超越的突破”(transcendent breakthrough)。古代几个主要文化都经过了这一“突破”的阶段。古希腊的“突破”产生了苏格拉底(Socrates)和柏拉图(Plato)的古典哲学;以色列的“突破”带来了先知运动(prophetic movement),普遍而超越的上帝(God)的观念由此成立;印度的“突破”则以业报(karma)和轮回(samsara)为其中心的观念,而视经验世界为虚幻(illusion)。① 又据史学家的观察,历史上的“突破”,往往紧接着“崩坏”(breakdown)而出现。正由于原有的文化社会秩序崩坏了,思想家才努力寻求新的突破。②

春秋战国时代完全符合从“崩坏”到“突破”这一历史过程。所谓崩坏即是“礼坏乐崩”,所谓突破即是儒、墨、道三家的兴起。这三家都直接起于对“礼坏乐崩”的反响,这是十分明显的事实。儒家的反响是更新礼乐的传统,给予礼乐以新的精神基础,这便是孔子的“仁道”。“礼坏乐崩”是因为礼乐已流为虚伪的形式。所以孔子说:

> 礼云礼云,玉帛云乎哉? 乐云乐云,钟鼓云乎哉?(《论语·阳货》)

为了克服形式化的流弊,孔子强调礼乐必须以“仁”为其内在的根据。因此他又说:

> 人而不仁,如礼何? 人而不仁,如乐何?(《论语·八佾》)
>
> 克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉!(《论语·颜渊》)

墨家对于“礼坏乐崩”的反应,和儒家恰好相反。墨子否定古代礼乐传统的价值,因此也反对儒家关于礼乐的理论,《墨子》书中《节葬》和《非乐》两篇最能代表墨家的态度。《庄子·天下》说墨子“毁古之礼乐”,确是有根据的。墨家的“突破”,采取宗教的方式,建立了有意志的“天”,“兼爱”和“非攻”都承“天志”而来。

---

① Talcott Parsons, “The Intellectual: A Social Role Category.” *On Intellectuals.* Ed. Phlip Rieff. A Doubleday Anchor Book, 1970, pp. 6 -7.

② Eric Weil, “What is a Breakthrough in History?” *Daedalus*, Spring, 1975, pp. 21 -36.

道家的“突破”也是要超越礼乐的传统。《老子》云：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之道。

道家的“道”以“自然”为宗，因此否定文化。“礼”则是文化的产物，也是使人从“自然”状态堕落的始点。这里的“仁”和“义”是指儒家的理论。“仁”、“义”虽超越了古代的礼乐，但在道家看来仍然是人为的，不是自然的。所以庄子的“坐忘”也是先“忘仁义”，再“忘礼乐”，最后则“忘”一切知识。“忘”即是超越；人必须超越文化所造成的一切分别相，才能和“道”完全合而为一(《庄子·大宗师》)。

西方学者曾指出，中国古代的“超越的突破”最不激烈(least radical)①或最为保守(most conservative)。② 这一论断是和其他各大文化的“突破”互相比较而获得的。“突破”在文化史上最重要的意义，可以说是两个世界的出现，即“世间”(this world)和“超世间”(other world)的划分。例如希腊古典哲学中有“真实世界”(the real world)和“现象世界”(the phenomenal world)的分别。柏拉图的理型说(Platonic theory of ideas or forms)便为这一分别提出了哲学的解释。现象世界中的具体事物，都是真实世界中“理型”(forms or ideas)的不完美的复制品(copies or duplicates)。由此可见，希腊“哲学的突破”后的两个世界是界线分明的：超世间是世间一切价值之源，它不但高于世间，并且也外在于世间。

以色列的“突破”也出现两个尖锐对照的世界：上帝和他所创造的人世。先知(prophets)则是上帝的使者(messengers)，向世人传达上帝的旨意。“世间”一方面完全依赖于上帝而存在，另一方面又是实现上帝的一切计划的工具。

印度的“哲学的突破”，大致可以《奥义书》(*Upanishads*)中的哲理和佛教教义为代表。人生因无明(avidya)而造业报，因造业报而陷入轮回。要想脱离轮回的苦海，则必须依靠“智慧”(jnana or vidya)。这一套思想至《奥义书》和佛教才得到系统的发挥。印度的两个世界即建立在这一套思想的上面。世间便是无常的轮回，只有负面(negative)的意义，后来哲人更强调世间如幻之说。超世间则是梵(Brahman)，梵是造物主，也是恒常世界。《奥义书》的中心观念以梵与真我(atman)合而为一。所以人若求解脱，只有永住梵界。印度的出世思想至此完全显现。对于世间采取舍离的(renunciatory)态度，没有比印度思想更彻底的了。

中国的两个世界则与上述三大文化都不相同：世间和超世间是“不即不离”的关系。儒家和道家自汉代以来已成为中国思想的主流，让我们以此两家为例稍加说明。儒家是主流中的主流，对世间最为肯定，但是同时也强调世间的一切价值来自超世间。如果以“道”代表儒家的“超世间”，以日常人生代表儒家的“世间”，那么我们便可看到：

---

① Eric Weil, “What is a Breakthrough in History?” *Daedalus*, Spring, 1975, p.7.

② Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China.” *Daedalus*, Spring, 1975, p.60.

这两个世界既不是完全合一的,又不是截然分离的。《中庸》首章说:

道也者,不可须臾离也,可离非道也。

朱熹《集注》云:

道者,日用事物当行之理,皆性之德而具于心,无物不有,无时不然,所以不可须臾离也。若其可离,则为外物而非道矣。

《中庸》又引孔子的话:

道不远人。人之为道而远人,不可以为道。(第十三章)

可见"道"一方面超越"日用事物",一方面又遍在于"日用事物"之中。王阳明有诗句云:

不离日用常行内,直造先天未画前。(《别诸生》)

这都足以说明儒家"即世间而超越世间"的态度。

道家比较偏重于超世间,然而仍然不舍离世间。《老子》说"道"是"周行而不殆"(第二十五章),《庄子》也说"道"是"无所不在"(《知北游》)。因此道家的超世间和世间并不是截然分开的。《老子》有"和其光,同其尘"之说(第四章),河上公注云:

虽有独见之明,当知暗昧,不当以擢乱人也。常与众庶同垢尘,不当自别殊。

这是说有道之人仍然在世间,并且和尘俗之人打成一片。《庄子·天下》也说庄子"不谴是非,以与世俗处"。这更是道家不与尘俗断绝的明证。郭向注《庄子》说:

故与世同波,而不自失,则虽游于世俗,而泯然无迹。岂必使汝惊哉!(《庄子·天地》)

我们可以说,道家的立场是"超世间而不离世间"。

不但儒、道两家如此,后来中国的佛教——特别是禅宗也是如此。《坛经》说:

法元在世间,于世出世间,勿离世间上,外求出世间。(敦煌本第三十六节)

世间和超世间仍是不即不离的。由此可知,中国古代的"超越的突破",事实上,决定了此下两千多年的思想传统,也决定了中国知识人的基本性格。孔子所说的"士志于道",不但适用于先秦时代的儒家知识人,而且也同样适用于后世各派的知识人。中国的"道"从一开始便具有特色,我们可以称这种特色为"内向的超越"(inward transcendence)。中国知识人大体上带有"内向超越"的色彩。

三 内向超越与"改变世界"

马克思(Karl Marx)曾说:"哲学家从来只是以各种不同的方式解释世界;但真正的

关键是改变它。”(The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it.)马克思在这里指出了西方知识人的两大类型。“解释世界”的哲学家是西方古代和中古的知识人;“改变世界”的则是西方近代和现代的知识人。古希腊“哲学的突破”是外在的超越(external transcendence),超世间而高于世间,但又外在于世间。因此哲学家的主要兴趣贯注在永恒不变的超越本体或真理世界,他们以思辨理性(speculative or theoretical reason)对超越世间进行静观冥想(contemplation),而不大肯注意流变扰攘的世间生活。自苏格拉底因为卷入城邦的政治生活而被判处死刑以后,古希腊的哲学家更不肯参加政治生活了。① 柏拉图以来,西方文化史上出现了“静观的人生”(*vita contemplativa*)和“行动的人生”(*vita activa*)的划分。哲学家“解释世界”便是“静观”的结果。中古的经院哲学家(schoolmen)仍然继续着“静观的人生”。另一方面,西方中古基督教教会(church)则承担了“改变世界”的任务,因为基督教是根据上帝的旨意而“救世”的。欧洲中古时代的教会对所谓“蛮族”(barbarians)进行教化,对君主的权力加以限制,同时又发展了学术和教育。这些都属于“改变世界”的工作,也就是“行动的人生”。西方近代和现代的知识人是启蒙运动(Enlightenment)以后才大批出现的。这是西方文化“世俗化”(secularization)的结果。18 世纪以后的西方知识人才转而重视“行动”与“实践”(practice);西方近代史上的革命,都有知识人的参与和领导。

与西方的情况相对照,我们便能更清楚地看到中国知识人的特征,这些特征大都和“道”的内向超越性有关。第一,中国知识人自始便以超世间的精神来过问世间的事。换句话说,他们要用“道”来“改变世界”。清初顾炎武说:

> 君子之为学,以明道也,以救世也。(《亭林文集》卷四《与人书》二十五)

同时李颙“答顾宁人先生”也说:

> 如明道定心以为体,经世宰物以为用,则体为真体,用为实用。(《二曲集》卷十六《书牍上》)

“救世”、“经世”都是“改变世界”的事。这一精神上起先秦下及清代,始终贯穿在中国知识人的传统之中。

所谓“救世”或“经世”也有正面和反面两种方式。正面的方式是出仕;但出仕则必须以“道”是否能实现为依据。所以孔子说:“天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)荀子也一再强调从道不从君(《荀子·臣道篇》和《荀子·子道篇》)。这一原则至少在理论上是后世儒家知识人所共同接受的,尽管在实践中有许多困难。宋代儒学复兴,范仲淹、王安石、程颐等人都有“以天下为己任”的意识。他们虽然“在位”,但仍然能保持知识人的立场,即以“道”来“改变世界”。王安石“得君行道”,他的“道”不但有儒

---

① Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago, 1958, pp. 7 – 22. *Between Past and Future*. Penguin Books, 1977, pp. 71 – 72.

家的一面，而且更有佛教的一面。雪峰禅师曾说过："这老子尝为众生作什么？"王安石便因为受到这一句话的感动，才决定接受宰相的职位的（惠洪《冷斋夜话》卷十）。

"改变世界"的反面方式则是对"无道"的社会加以批评。这也是随着古代"超越的突破"而来的普遍现象。超世间的出现，使人可以根据最高的理想——"道"——来判断世间的一切是与非。社会批判（social criticism）至此才完全成立。所以以色列的先知阿莫斯（Amos）和雅典的哲学家苏格拉底都用上帝的名义来痛斥当时社会上种种无道的行为。① 中国自春秋战国开始也出现了大量的社会批评，即孟子所谓"处士横议"（《孟子·滕文公下》）。孔子曾说：

> 天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏》）

可见孔子也认为如果"天下无道"，则"议"是不可避免的。儒家知识人从孔子到明代的泰州学派和清代的黄宗羲、戴震，都曾同时在"明道"之外担任过社会批判者的角色。司马迁引董仲舒的话说：

> 孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。

司马迁自己也说：

> 夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。（《史记·太史公自序》）

《春秋》是不是孔子所写的书，我们今天还不敢断定。但是从上引太史公的话中，我们知道汉代知识人，确是把孔子看作一个最伟大的文化、社会批判者，也把《春秋》看作中国第一部最有系统的文化、社会批判的著作。这一事实同时也说明汉代知识人具有高度的社会批判的意识。这种批判是深刻而透彻的，甚至达到了"贬天子"的高度。正是在这一历史的背景之下，汉代才出现了新的"士"的定义。刘向《说苑》云：

> 辨然（否），通古今之道，谓之士。（《说苑》卷十九《修文》）

"辨然否"即是"明是非"，判断是非的根据则在"道"。这足以说明中国知识人是文化价值的维护者。

道家的知识人往往是更彻底、更激烈的文化、社会批判者。我们可以举汉末到魏晋的名教批判为例。汉末有一位不知名的汉阴老父曾提出一系列尖锐的政治问题：

> 请问天下乱而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？（《后汉书》卷一一三《汉阴老父传》）

这是对于皇帝制度发生了根本的怀疑。这种怀疑愈来愈深刻，于是出现了魏晋的无君

---

① Michael Walzer, *The Company of Critics*. Basic Books, 1988, pp.4－5.

论。阮籍认为“无君而庶物定,无臣而万事理”(《阮籍传·大人先生传》)。鲍敬言更进一步说:“古者无君,胜于今世。”(《抱朴子·诘鲍》)这已是很彻底的无政府思想了。不但君臣一伦受到否定,父子一伦也遭到了攻击。孔融和祢衡据说曾有过下面一段对话:

> 父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为?譬如寄物缻中,出则离矣。(《后汉书》卷一〇〇《孔融传》)

这一段对话未必真正发生在孔融和祢衡之间,但当时一定有人发表过这一类的议论。魏晋以后新道家以“自然”来全面打击“名教”,便是从这个基础上展开的。儒家的名教(或礼教)在汉末已流为虚伪,当时已流传着“举孝廉,父别居”的谚语(《抱朴子·审举》)。因此道家知识人的社会批判,也愈到后来愈激烈,终于对儒家所维护的基本价值——忠和孝——也拒绝接受了。道家知识人的社会批判在后世影响很大,形成了一个反传统的传统。明代泰州学派,清末章炳麟、刘师培,以至五四运动,都和这一传统有思想上的渊源。

中国知识人的批判传统还有另一特色,即经过制度化而成为政治秩序的一部分。战国中期以后(公元前4世纪中叶),齐国创立了一个稷下学宫,尊礼当时各学派著名的知识人,号称“稷下先生”。《庄子·天下》和《荀子·非十二子篇》中所列举的思想界领袖,有好几位曾经是“稷下先生”。此外,燕昭王也曾筑碣石宫,以师礼待邹衍(《史记·孟子荀卿列传》)。“稷下先生”的最大特色,是“不治而议论”(《史记·田敬仲完世家》),或“不任职而论国事”(《盐铁论·论儒》)。换言之,他们不属于官僚系统之内;他们的专业则是政治批判。所以他们依然保持着自由知识人(游士)的身份。后来秦代所设的博士,其职掌是“通古今,承问对”,与“不治而议论”大体相同,可见博士制度是从稷下先生演变出来的,所以汉代仍称博士为“稷下生”。① 不过博士是“吏”,稷下先生则是君主的“师”或“友”,地位已大为降低了。秦始皇三十四年(前213),博士“以古非今”,反对废除封建,引起政治风潮,终于发生了著名的“焚书”事件。但是从秦博士议政的风气,我们不难推想战国稷下先生必然享有极大的政治批判的自由。

中国传统政治制度中又有御史和谏官,也是制度化的批判者。御史监察百官,谏官则纠正皇帝,两者都是所谓“言官”。谏官在秦汉的正式名称是“谏议大夫”,顾名思义,“议”便是批评。可见中国统一后的政治秩序中,内在的批评和反对自始便已取得合法化的地位。不但中央政府如此,秦、汉地方政府中也设有“议曹”,为郡守提供各种不同的意见。为什么秦、汉政治制度的设计中包括了这许多“议”的职位呢?我们相信这和战国时代自由知识人“议”的传统有关,特别和稷下先生“不治而议论”的影响有关。例如东汉初年,任延为会稽都尉,聘请董子仪、严子陵等名士,待之以“师友之礼”,又署隐士龙丘苌为“议曹祭酒”(《后汉书·循吏列传·任延》),这便明明是一个具体而微的稷

---

① 见钱穆,《两汉经学今古文平议》,香港,1958年,页165—166。

下制度。荀子不是在稷下“三为祭酒”吗？任延的议曹模仿稷下是极为明显的。谏议制度为中国知识人在担任官职以后开辟了一条合法的“言路”，使他们可以理直气壮地批评朝政。言官的激烈批评，往往给他们招来被贬逐甚至被处死的命运。韩愈上《论佛骨表》，大触唐宪宗之怒，初欲论死，终贬为潮州刺史，即日上道。故韩愈诗云：“一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。”（《左迁至蓝关示侄孙湘》，见《昌黎先生集》卷十）但是后世知识人却因此而更为尊敬韩愈。苏轼撰《韩文公庙碑》便特别推重他“道济天下之溺”，又说：“力可以得天下，不可以得匹夫匹妇之心，故公之精诚能开衡山之云，而不能回宪宗之惑。”（《经进东坡文集事略》卷五十五）这几句话的意思正是说：知识人如韩愈，是根据“道”来进行政治批判的，而帝王如唐宪宗，则完全靠“力”来把持天下。由此可见，帝王如果无“道”，则只能代表“世间”的负面势力；知识人如果能紧守“明道救世”的原则，则虽立身帝王之朝，仍然可以代表“超世间”的理想。这一点最可说明儒家知识人“即世间而超世间”的特性。在世间和超世间发生直接冲突时，帝王的惩罚反而成为知识人的光荣；惩罚愈重，光荣也愈大。范仲淹三次因谏议而遭贬黜，当时知识人则认为他一次比一次更光荣：第一次僚友为他送行，说：“此行极光”，第二次说：“此行愈光”，第三次则说：“此行尤光”。所以他最后笑谓送者曰：“仲淹前后三光矣。”（文莹《续湘山野录》）他第三次被贬时，梅圣俞作《灵乌赋》安慰他，他也作赋报答（叶梦得《石林燕语》卷九）。他的《答灵乌赋》中有两句名言：

> 宁鸣而死，不默而生。（《范文正公集》卷一）

传统的中国知识人认为诤谏是他们的“天职”（calling），现代的中国知识人更从这两句话得到了争取言论自由的启示。① 制度化、合法化的政治批判是“内向超越”的一个文化特征，使得不少知识人虽出仕而仍能“明道救世”。

如果我们以西方的“外在超越”加以对照，则中国知识人的特殊精神便更为清楚了。上文已指出古代希腊关于“静观的人生”和“行动的人生”的划分，因此西方古代的哲学家往往游心物外，不问世事。基督教的原始教义也属于外在超越的形态，所以有“凯撒的事归之凯撒，上帝的事归之上帝”（Render unto Caesar the things that are Caesar's and unto God the things that are God's）的说法。到了圣奥古斯丁（St. Augustine）手上，上帝的天国（the Kingdom of God）和世间的王国（Kingdoms of this world）的二元思想更获得系统的发展，甚至迟到宗教改革（Reformation）时代，马丁·路德（Martin Luther）还向新教圣徒说：“你们有天国，至于地上的王国，谁想要它，你们便应该让给谁。”（You have the kingdom of heaven, therefore you should leave the kingdom of earth to anyone who wants to take it.）②由于西方古典哲学和基督教都把超世间和世间清楚地划分成两个领域，西方知识人一直到现代都不免有一种偏见，认为知识人的本分是维护永恒的价值，而不应卷

---

① 见胡颂平，《胡适之先生年谱长编初稿》，台北：联经出版事业公司，页 2237—2441。

② Michael Walzer, *The Company of Critics*. p.31.

入世间的活动，特别是政治活动。法国哲学家本达（Julian Benda）在1927年所著《知识人的背叛》（*The Treason of the Intellectuals*）一书便代表了这一观点。他认为西方知识人一直都遵守耶稣的信条："我的王国不在世间"（My kingdom is not of this world），但是从19世纪末期开始，西方知识人已背叛了他们的使命，竟从思想的世界堕落了下来，进入了行动的世界。① 无论本达这部书有多少缺点，但是他所指出的西方知识人的思想倾向，确是不可否认的历史事实，②这代表了外在超越的基本精神。在内向超越的中国思想系统中，超世间和世间是无法一刀两断的。借用陆九渊的话说，便是"道外无事，事外无道"（《象山先生全集》卷三十四）。所以朱熹强调"知行相须"，王阳明提倡"知行合一"。总之，中国知识人的主要倾向是"即知即行"、"即静即动"。如果只有"静观"而无"行动"，则从中国知识人的观点言，反而是一种"背叛"了。因此明末顾宪成痛斥王学末流"水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上"（黄宗羲《明儒学案》卷五十八）。顾允成也说："吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷他也不管，只管讲学。"（同上，卷六十）"外在超越"和"内向超越"两种精神的对照在这一论点上表现得特别尖锐。

四　修身正心与"道"的保证

内向超越给中国知识人带来另一个显著特征，即重视个人的精神修养。这当然不是说所有的或多数的中国知识人在精神修养方面具有真实的成就，更不是说中国知识人的平均精神水准，高于其他民族的知识人。我们所注意的是下面这个问题：为什么中国文化对于知识人特别提出精神修养的要求？而且这个要求至少从孔子起一直到今天还没有完全消失？

我们首先要指出的是：自中国古代"超越的突破"以后，"修身"或"修己"是儒、墨、道各家所共同强调的一个观念。

《论语·宪问》：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。

《墨子·贵义》：

> 世之君子欲其义之成，而助之修其身，则愠。

《老子》第五十四章：

> 修之于身，其德乃真。

此外，《管子》书中原来也有《修身》一篇，但早已遗失了。为什么各家都讨论"修身"的

---

① Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*. New York, 1969.

② 见 H. Stuart, *Consciousness and Society*. New York, 1958, pp. 411－418。

问题呢？我们推想这和古代“礼”的传统有关。“修身”的本义大概是指身体的外在修饰，如衣服冠履之类。这在古人行礼时是很讲究的。今存《仪礼》一书所收《士冠礼》、《士相见礼》等篇，都对“士”的外在修饰有很详细的规定。

上面已指出，中国古代的“突破”起于“礼坏乐崩”。“突破”之后，各派思想家都对“礼”的传统加以改造，其结果是使原来讲身体修饰的“礼”，变成了精神的修养。上引孔子、墨子、老子三家的话，显然都是指精神的状态——“敬”、“义”、“德”。不但如此，孔子的“修己以敬”和墨子的“修其身”，又同是以“君子”为对象。“君子”在孔、墨时代则是以“士”为主体。这不是说“士”以外的人可以完全不需要修养。荀子便说过：“臣下百吏至于庶人，莫不修己而后安正。”（《荀子·君道篇》）《大学》也说：“自天子以至庶人，一是皆以修身为本。”（第一章）但是先秦诸家论精神修养，特别是以知识人为对象，则是不成问题的。

为什么知识人特别需要“修身”呢？这便和“道”有密切的关系了。孟子说：

> 故士穷不失义，达不离道。……古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《孟子·尽心上》）

孟子在别处又说：“得志，与民由之；不得志，独行其道。”（《滕文公下》）合起来看，“修身”便是“行道”。所以后来《中庸》有“修身以道”、“修身则道立”的说法（第二十章）。孟子的“修身”必须从他在“知言养气”章（《公孙丑上》）所讨论的“不动心”和“养浩然之气”两点上去求得进一步的了解。这种“浩然之气”是和“义”与“道”配合在一起的，所以“养气”可以使人直接接触到超越的“道”。有了“道”，才能达到“不动心”的境界。“修身”离不开“气”与“心”，还可以从荀子的思想中得到印证。荀子在《修身篇》中反复强调“治气养心”的重要。他说：

> 凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

荀子的“修身”方法虽然和孟子不同，但关键在“气”与“心”则仍然一致。《管子·内业》云：

> 心静气理，道乃可止。
>
> 修心静音（意），道乃可得。

更可见“治气养心”以得“道”，是先秦各家所共同接受的理论。

我们从这里可以看到“内向超越”的具体方式。“突破”以前的“天道”以吉凶祸福为主，这是因为古人相信天上有“帝”或“上帝”在那里主宰着人的命运。“突破”以后，“道”的重心逐渐向“人”的方面移动，但“天”的源头并没有因此而被切断。董仲舒所谓“道之大原出于天”（《汉书》本传）是具有代表性的说法。战国以来，各派知识人对于“天”大致仅作一般的肯定，而不作系统的解释。庄子说：“六合之外，圣人存而不论。”（《庄子·齐物论》）荀子则更为极端，认为“唯圣人为不求知天”（《荀子·天论篇》）。

虽然先秦各家对于“天”的理解颇有不同,但他们追求“道”都不直接诉诸“天”,而是从“心”下手。孟子说:

> 尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子·尽心上》)

这显然是将超越的“天”收归人的“心”中,所以“知天”不是向外或向上去认识“天”,而是向内去穷尽自己的“心”。荀子说:

> 人何以知道? 曰:心。心何以知? 曰:虚壹而静。(《荀子·解蔽篇》)

“心”必须处于虚、壹、静的状态始能知“道”,这是受了道家的影响。其中“虚”字尤为重要。庄子说:

> 唯道集虚。虚者,心斋也。(《庄子·人间世》)

成玄英疏曰:

> 唯此真道,集在虚心。

这是说“心”必须在空虚的状态,然后“道”才能集在其中。《韩非子·扬权》说:

> 故去喜、去恶,虚心以为道舍。

宋本旧注解释这句话如下:

> 去喜、恶以虚其心,则道来止。故为道舍。(《四部丛刊》本)

这样一说,意思便完全清楚了。“心斋”、“道舍”都是用房舍来作比喻,“道”是要住在“心”中的。《管子·内业》也有一段类似的话:

> 定心在中,耳目聪明。四枝坚固,可以为精舍。精也者,气之精者也。气,道乃生,生乃思,思乃知,知乃止矣。

这个“精舍”也就是“道舍”,因为“气之精”是可以和“道”结合起来的。这个“精气”和孟子的“浩然之气”很相似,“浩然之气”不也是“配义与道”吗?《管子·枢言》中还有另一种说法,也值得注意:

> 道之在天者,日也;其在人者,心也。

尹知章(旧题房玄龄)注曰:

> 心者,万物由之以虑,万理由之以断,云为莫大焉。故谓之道。

这更是把“道”和“心”等同起来了。

我们追溯了先秦各家关于“心”和“道”的关系的见解,便可以完全确定:中国古代“哲学突破”以后,超越性的“道”已收入人的内心。因此先秦知识人无论是“为道”或

“为学”，都强调“反求诸己”、强调“自得”。这是“内向超越”的确切意义。①

但是“内向超越”并不仅限于“突破”时代。事实上，它从此形成了一个强固的传统，支配了后世知识人的思维模式（mode of thinking）。佛教原来是“外在超越”的形态，但经过长期的中国化的发展，终于逼出了“内向超越”的中国禅宗。宋代理学兴起以后，“道”或“理”的内向超越的性格，也发展得更明确、更完备了。我们只要引用朱熹的一段话便足以说明问题了。《朱子语类》卷九十八：

> 凡物有心而其中必虚……人心亦然。只这些虚处，便包藏许多道理，弥纶天地，该括古今。推广得来，盖天盖地，莫不由此，此所以为人心之妙欤！理在人心，是之谓性。性如心之田地，充此中虚，莫非是理而已。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之于天而具于心者。

我们试把这一段话和上面所引先秦旧说作一比较，便不难看出：朱熹的说法尽管更复杂，也更周密了，但其间一脉相承的痕迹则是十分明显的。②

中国知识人是“志”于道的，现在“道理”既是“得之于天而具于心”，则任何有志于“求道”、“得道”的知识人，自然都不能不首先反求诸自己的内心。“心”是“道舍”或“神明之舍”，也就是每一个知识人的“超世间”的所在。记得有首通俗的禅宗诗说：

> 佛在灵山莫远求，灵山只在我心头。人人有个灵山塔，各向灵山塔下修。

修心养性不但是中国知识人的特征之一，而且这个观念也打进了通俗文化之中。在“外在超越”的西方文化中，精神修养主要是寺院（monasteries）中修士的事，世俗知识人是不大讲究修养的。近代西方知识人的言行不一，有时真到了令人吃惊的地步。③ 宗教改革以后，耶稣会（Society of Jesus）的修士也有带领俗人去修行的，但必须在一个隐退之地（retreat），时间也不过几个星期而已。西方最著名的讲修养的著作是耶稣会创始人罗耀拉（Saint Ignatius of Loyola）的《精神修养》（*The Spiritual Exercises*）。我们试将此书和禅宗及理学家语录加以比较，即可见内向超越和外在超越是如何不同。一切的“道”、“理”都在上帝、耶稣、圣徒那边，都是外在于人的，而人心之内则充满了情欲和罪恶。这是多么强烈的对照。④

我们可以说中国知识人特别注重精神修养，主要是为了保证“道”的庄严和纯一。内向超越的中国知识人，既没有教会可以依靠，也没有系统的“教条”（dogmas）可资凭藉。“正统”和“异端”在中国是缺乏客观标准的。朱熹和陆象山不是曾互斥对方为“异

---

① 我在《从价值系统看中国文化的现代意义》（台北：时报文化出版公司，1984）中，曾误用流行的“内在超越”一词，这是西方神学的观念（immanent transcendence），与我的本意不合。今特改正为“内向超越”。今收入本书第一篇的新版也一律改正了。

② 关于理学中“心”的观念，可看 Wm Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. Columbia University Press, 1989。

③ 参看 Paul Johnson, *Intellectuals*. New York, 1988，论西方现代许多著名的思想家的言行相反的现象。

④ W. H. Longridge, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*. London, 1919.

端”吗？王阳明和他的门人不是曾提倡过“三教合一”吗？所以“道”的唯一保证，便是每一个知识人的内心修养，虽然是真是伪还得要由每个人自己来断定。

但是中国知识人，特别是儒家，强调“道”，甚至提倡“道统”还有另一个重大的意义。他们是要以超世间的“道”和世间的“势”——主要是君主的政权——相抗衡。孟子最早已指出：

> 古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得，而况得而臣之乎？（《孟子·尽心上》）

这样，“道”与“势”的紧张关系便由孟子拉开了历史的序幕。知识人必须以“道”自任和自重，不能为了求富贵之故，向王侯臣服，这是儒家的一贯立场。陈代劝孟子去谒见诸侯，多少可以施展一点自己的理想。“枉尺而直寻，宜若可为也。”孟子坚决地回答他：

> 如枉道而从彼，何也？且子过矣！枉己者，未有能直人者也。（《孟子·滕文公下》）

孟子是不能让“道”受屈枉的。知识人最大的弱点是抵抗不住世间权势的诱惑。所以公孙丑问他，如果齐国给你老先生以卿相之位，使你可以“行道”，你动不动心呢？孟子曰：“否；我四十不动心。”（《公孙丑上》）接着便是孟子讲他怎样“善养吾浩然之气”，然后才能达到“不动心”的境界。这一段话最能说明先秦知识人的“治气养心”是为了保证他们“心”中的“道”的坚贞。只有持此超世间的“道”，他们才能面对世间的“势”而不为所动。荀子也说：

> 志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣。……士君子不为贫穷怠乎道。（《荀子·修身篇》）

这是荀子告诉我们，知识人为什么必须“修身”、必须“治气养心”。

以行“道统”来驯伏“治统”，是后世儒家知识人所最为重视的一件大事。这是中国超世间的理想在世间求取实现的唯一途径。宋明理学的积极意义也在这里。吕坤说得最明白：

> 故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一之四）

为了保持“理”的尊严，中国知识人是不能不讲心性修养的。否则“理”又何能不为“势”所夺？更何能使“理”常伸于天下万世？这是“内向超越”的知识人，在传统格局下的唯一出路。

（选自《知识人与中国文化的价值》，台北：时报文化出版公司，2007 年版）

论文化超越

“文化”是什么？这是很难答复的问题。现在西方人对“文化”这个名词用得很滥，人类学家可以分析出一两百个关于“文化”的定义，而且还不完备。甚至黑社会或吸毒也可以称之为某种“文化”。在这里姑且采用最普通的说法，即一个民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、学术、宗教、艺术之类，而关键尤其在“方式”两个字上。如果用结构功能派社会学的名词，即相当于“文化系统”，大致以规范与价值为主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、学术、艺术之类，但“方式”各有不同。这是我的理解。如果我们把文化和政治、经济等并列起来，我们要强调的一点是文化也有它相对独立的领域。这是韦伯以来所逐渐建立起来的一种共识。在实际人生中，政治、经济、文化等当然是互相联系，浑然一片的。但分析起来，这几个主要的生活领域又各有独立自主的运作规范。说“相对独立”而不说“绝对独立”这是因为各领域互相牵涉、相互影响。例如经济生活有它自己的特殊规律，但这种规律又达不到物理规律那样高度的稳定性、准确性。这是因为经济生活免不了受其他领域的干扰。经济学在所有社会科学中是最接近自然科学那种严格性的一门学问。但由于其他生活领域的随时干扰，经济学家的预言也往往有失效的情形。这个例子可以说明“人”的科学的麻烦。政治和文化更是如此。不过如果我们细心观察，政治或文化虽更难找出“规律”，却也不是杂乱无章，而是各有其运行的规范。例如阿克顿的名言：“权力使人腐化，绝对的权力使人绝对的腐化。”便可以说是政治生活中的一条“规律”。但是一般而言，政治或文化较不易接受形式化的系统处理，这样的“规律”要想加以普遍化、系统化是很困难的。和经济或政治一样，文化也是一个相对独立的生活领域，它影响其他领域，也受其他领域的影响。说文化是一个相对独立的领域也就是肯定“文化超越”——相对的而非绝对的“超越”。

不幸得很，文化的超越性在近代特别受到普遍的怀疑。即使口头上有时不得不承认文化也有重要功能的人，在内心深处恐怕仍然是很有保留的。为什么会有这种情形发生呢？认真解答起来是很费事的。简单地说，我们必须注视现代“决定论”意识的泛滥。所谓“决定论”即指有些事象本身没有自性而是被其他的东西或力量决定的。这不

是专指马克思派的唯物史观决定论而言。唯物史观不过是其中最著名的一种型态而已。事实上，在各个思想学术的领域内，我们都可以找到“决定论”。但是现代的各种“决定论”又不是任意的，它们的背后有几个共同的“基本假定”。大致说来，这些“假定”包括：物质决定精神、有形的决定无形的、具体的决定抽象的、粗糙的决定精致的、下层的决定上层的、卑微的决定高贵的、深层的决定表面的等等。“决定论”的另一面则是“化约论”，在分析过程中，我们只要把上列的次序颠倒过来便可以完成任务了。不能否认，决定论和化约论在自然科学研究上有其效用和必要性；而且这两种思想模式也是从科学方面移植到人文方面的。“决定论”在科学上（如物理学）是否成立，以及在哪个层次上成立，这只有科学家才能判断，我在这里只是要指出：在人文社会科学领域内，“决定论”确实是一个占有主流地位的观点。不但如此，“决定论”挟着科学的权威侵入了通俗思想，影响了一般人的观念。建立在上述几个“基本假定”上的决定论思潮自然排斥了文化超越的观念。因此，现代一般人对宗教和一切其他的精神力量都看得很淡，而对于具体有形的东西则加以重视，例如钱或势（权力）。有钱可以得到你所想要的一切，有权更可以直截了当地为所欲为。这是指一般世俗观念而言。以中国而言，过去便已有“一朝权在手，便把令来行”和“钱能通神”等谚语。但在传统社会中宗教和道德还多少有一些限制作用，使人不敢肆无忌惮。今天则是百无禁忌了。在一般知识界，“决定论”的表现当然不是这样赤裸裸的，而是以理论的形式出现，例如经济决定论，或“政治是决定一切的”之类。总之，文化——如思想、观念等——既是无形的、不可捉摸的，又是可以由人操纵的，似乎只能是被决定的东西。历史学家也是如此。他们不怀疑思想随社会经济的变迁而改变，但一说到思想也有支配社会经济变动的力量，他们终不免要踌躇不前了。马克思说哲学的真正任务不是解释而是改变世界。这句话许多人都引用，但是似乎很少人肯深探其中的涵意。

为什么“决定论”在现代特别有吸引力呢？这又是一个难以说清楚的问题。我只能在这里提出一个心理上的解释。现代社会一方面变得非常复杂，一方面又失去了以前那种整合性的信仰（如上帝、天、天理之类）。个人面对着外面种种巨大的力量，好像一叶扁舟飘荡在暴风雨的大海之上，身不由己。存在主义者所说的惶恐、失落、虚无、焦虑、怖栗等等心理状态确是真实的。在这种情况下，个人完全没有安全感，一定要找到某些可靠的东西才能有活下去的勇气。这宇宙、这社会如果全都是不定的，我们又将何以自处？相反的，如果宇宙是有规律的、社会也是有规律的，那么只要我们找到了这些决定性的规律，我们的安全便有保证了。我们可以尽量使自己的行为符合规律，宇宙和社会将不复是充满着危险的陌生处所了。这个心理的解释并不是我杜撰的。1857 年在纽约召开的一次有关决定论的哲学会议上，著名的科学哲学家布里格曼（Percy W. Bridgman）曾指出：主张决定论的物理学家往往不甘心接受量子力学上的“不定原则”。这种拒斥并非出于科学上的理由，而是出于科学以外的情感原因。爱因斯坦的名言“上帝不掷骰子”便生动地表达了这种情感。决定论的物理学家向往着一个“友好的宇宙”，

这就必须肯定宇宙具有普遍而永恒的规律性。科学家尚且如此,一般人更可想而知。许多社会科学家和历史家强调社会发展决定论恐怕也不免夹杂了学术以外的情感动机吧!

我没有能力也没有意图排斥一切"决定论"。我只希望在史学领域内为人的相对自由和文化的相对超越性保留一点空间。历史决定论曾经是现代最有力的一种思潮,马克思主义的历史决定论在中国更成了"放之四海而皆准"的"真理"。但是历史发展真是由经济原因单独决定的吗?详细的讨论当然不可能。我愿意举一个眼前的史例以说明除了有形的因素之外,思想的无形力量也会发生改变历史的巨大作用;人的自由选择比历史规律之说有时更能说明问题。文化超越同样是无法一笔抹杀的客观事实。第二次世界大战以后,东欧出现了许多社会主义的国家。难道东欧这些国家有什么客观的历史规律决定了它们非走进社会主义的阶段不可吗?以后几十年的历史事件说明:这一发展完全是斯大林个人的扩张野心强加于东欧各国的。如果不是苏联的武力镇压,这些国家早已变色了。特别是1949年以后,中国也成了一个共产体制的国家,难道这也是历史规律自动运行的结果吗?中国的变动当然是由许多复杂的内在和外在力量共同造成的。但是中国最后采取了这样一种特殊的政治社会的组织形式难道也是历史决定论所能说明的吗?在40年代末期有什么客观的因素(如经济)决定着中国人非依照苏联的方式组织国家不可呢?分析到最后,我们恐怕不能不承认这是文化的力量。共产主义或社会主义的思想从19世纪末叶便不断地从西方传到了中国。由于中国文化的价值取向偏于大群体,近代知识分子比较容易为社会主义的理想所吸引。中国近代思想界,一般而言,是相当不成熟、相当浅薄的。当许多知识分子在不经深思熟虑的状态下成为这种思想的俘虏以后,它便变成了一种宗教式的信仰。马克思主义在西方也是知识分子的宗教——俗世化的宗教,在中国更是如此,它填补了中国近代心灵的空虚。这种观念一旦征服了许多中国知识分子的心灵,自然便进一步成为他们行动(革命)的指南针。"以俄为师"或"向苏联老大哥学习"从此便成了天经地义的"真理"。所以中国今天具有这一特殊的国家社会体制,追源溯始,应该说是文化思想的力量。必须说明,我在这里只是揭开历史发展的真相,并不表示任何价值判断。

以历史决定论而言,马克思主义的经济决定论自然是20世纪最有影响力的一种思潮。如果严格依照马克思的理论,生产力和生产关系才是历史发展的真正而唯一的动力,思想和制度则属于上层结构,是被前者所决定而本身不能发生任何决定性的作用的。但是这样的理论显然是无法坚持到底的,因为它与历史的事实太不相符了。所以恩格斯便早已发觉有修正的必要。在给朋友的信中,他不得不说:在许多情况下,上层结构中的各种成分(如政治结构、宗教观念、文化传统等)也在历史发展中发生重大作用,甚至可以"决定"这些发展的"形式"。但是这种不得已的"修正"只能使人看见原有理论的漏洞,而不能真正解决其困难,因为如果把这一事后加进去的论点加以充分发挥,则经济决定论便破产了。这也可以说是一切单向度理论(one-dimensional theory)所

共有的逻辑困难，不仅马克思主义为然。单向度理论在遇到不可克服的内在困难时，每每采用一种临时（ad hoc）措施，把一个和原有理论不相容的论点加进来，使它成为原有理论系统中的“残余范畴”（residual category）。不用说，这种措施是无济于事的。但是从恩格斯所采取的临时措施，我们可以清楚地看到，即使是马克思主义这样严格的决定论也不能不承认“文化”具有超越的力量。马克思主义在19世纪已是如此，20世纪以后更不得不向这一方向发展。60年代以来的西方马克思主义的新发展如马库色（Herbert Marcuse）和亚述瑟（Louis Althuser）等人所强调的“异化”、“主体”、“人文主义”等问题，都是在加重文化思想的作用。第二次世界大战以后，西方（尤其是美国）的工人阶级满足于现状，工会也成为资本主义的支持者，这时不满现况而要求“革命”的只剩下那些“异化”的知识分子了。如果不强调文化、思想可以对历史起决定性的作用，那么“革命”又从何处着手呢？

姑不论“新左派”马克思主义有什么理论困难，也不论它对思想、观念的估价是否恰如其分，文化作为一种精神力量在今天显然是无法否认的。放眼全世界，我们到处都看到宗教力量在复活，民族主义（也就是每一民族的文化传统）在抬头。这些都是“文化”推动历史的证明。伊朗的宗教力量和由之而来的“革命”更显然是对所谓“现代化”的一种反动。美国应该算是最“现代化”的国家了，但是美国立国精神仍是宗教——清教，今天美国的宗教力量大得出人意料。例如“反堕胎”问题明明是在传统宗教观念的支配之下，因为生命是上帝创造的，没有人有权利夺去未生婴儿的生命。前年美国大选，堕胎问题是两党政纲中一个重要的争论之点。共和党反对堕胎固不必说，民主党虽为穷人说话，也仍然不敢正面主张无限制的堕胎自由。这事件正可说明美国的宗教力量决定着政治方向。

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色，但在中国现代更为突出。这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之后，俗世生活与宗教生活分裂为两截；西方人在俗世生活中重功利与物质，但他们仍可在宗教领域内接触到超越的精神。此外西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域，且已形成长久的传统。所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化，整个人生都陷于不能超拔的境地，因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利，因而缺乏“敬业”的精神。很少有人真能“为知识而知识”、“为艺术而艺术”或“为商业而商业”，甚至连游戏都不免带有其他的目的。（这是萧公权先生的说法）这可以说是“工具理性”的最高发展。“工具理性”在西方虽然也大行其道，但是我们只要一察西方现代思想家对“工具理性”批判之强烈以及为了重建“超越理性”所做的各种努力，便不难发现中西文化在近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目的。这一目的本身自然是高贵的，并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了

急功近利和专重物质成就的道路。最有代表性的说法是吴稚晖。他有一段有名的话:现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明,人家用机关枪打来,我也用机关枪对打,把中国站住了,再整理国故,毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调,不过吴老先生的话说得粗率,其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中,文化超越的观念显然完全被取消了。“用机关枪对打”当然可以使中国转弱为强,但是我们怎样才能有自己的“机关枪”呢?从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机,而不是对科学知识本身有真正的兴趣,更没有注意到科学背后的文化凭藉。科学是西方文化特显其超越精神之所在,然而它不是功利思想的产物。相反地,西方人“为真理而真理”的精神才是科学的真正源头。“真理”的观念最初出现在希腊哲学中,后来又和希伯来的上帝观念结合了起来。牛顿的数学、物理学在当时并没有什么实际用途;牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完美,现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响,尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则,他所持的理由便是“上帝不掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的,我当然不是说:今天我们要学习西方科学必须先从信仰西方的宗教开始,我只是表示一个简单的意思,即如果不具备“为真理而真理”的精神,科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发,最多只能把西方的最新科技吸收过来。(今天当然不是机关枪,而是氢弹了。)科学无疑是“文化超越”的最好见证,它使人超越了自然的限制,但这是从最后结果而得到的说法。追源溯始,我们必须重视科学背后那种超越的精神。

西方文化讲求真、善、美,科学是属于“真”的范畴,而且还不是“真”的全部,除了自然界的真理之外,尚有人文社会界的“真理”问题。自启蒙运动以来,西方人有一个普遍信念,认为自然科学是人类知识的唯一模式。我们怎样研究自然,也可以怎样研究人文,这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人都认为除了自然科学的知识模式以外,还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定,“为真理而真理”的超越态度是两类知识所共有的。“超越”在希腊文的原意是退后一步看,用中国的话说,便好像苏东坡所说的“不见庐山真面目,只缘身在此山中”,也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到“善”与“美”,问题便更复杂了。“善”是宗教道德的领域,“美”是文学艺术的领域。“善”和“美”的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来,逐步进入文明的历史阶段,是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量,这一点大家都看得见,其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用,决不可简单地看作是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来,不像经济力量或政治力量那样直接而具体,所以从急功近利的观点看,好像无足轻重。其实这些精神力量的巨大是决不容忽视的。自韦伯(Max Weber)以来,许多学人都注意到新教伦理(特别是清教)是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫(John U. Nef)在1958年总结一生的心得,特别指出近代工业文明具有一种深

厚的文化基础;他所谓的文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方 18、19 世纪的工业成就并不是科技所单独造成的,而是 16、17 世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在,它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来,已不能专着眼于科学本身: 如果再退缩到纯实用的领域,仅求以机关枪或氢弹和敌人对打,则更是离题万里了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识,这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育至少可上溯至文艺复兴时代,至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天,美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题。最近芝加哥大学的布鲁姆出版了《美国心灵的封闭》一书,引起了重大的震荡。这本书的争论很大,因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧,这不能不说是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对于美国思想界的具体批评,但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性,则不失为对症下药。中国古典的教育传统也特别重视人文教养;不过由于文化体系不同,中国人的修养直接源于道德,而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上,中西似无二致。双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础。西方人所说的"精神资本"(Moral capital)也就是现代中国人所说的"精神财富"。精神财富和物质财富一样必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识,他们常说的"潜移默化"便相当于今天社会学家所谓价值的"内化"。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情,则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国史上"风俗之美"无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓"超稳定系统",并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言,中国史乱多于治,至少治乱各半,不能说是"稳定"。如果真有什么"超稳定系统",那也当归之于"文化",不在政治或经济。换句话说,文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法,这一历史事实都是不容怀疑的。

最近一百年来,中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心,特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力,抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服,但文化上始终不失优势。19 世纪中叶,西方势力侵入中国,局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利,因此以为只要"师夷之长技"即可应付;稍后则发现中国的政治制度也比不上西方,因此再进一步要求"变法"。清末民初之际,中国人更进一步了解到: 西方的学术和思想也有比中国高明的地方,这就逼出了"五四"时代的思想革命。总之,这几个阶段清楚显示出: 中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃,对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是: 自"五四"以后,中国人(至少知识分子)逐渐建立了一个牢不可破的观念,即以为中国文化传统是现代化的主要障碍;现代化即是西化,而必须以彻底摧毁中国文

化传统为其前提。这可以鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时,他的答案是：中国书越少读越好,最好是完全不读;要读便读外国书。这个观念对"五四"以后一代青年的影响力是很大的,因为正符合他们的基本心态。"五四"以后,虽然也有人为中国传统辩护,但新一代的知识分子大都嗤之以鼻,不加理会。

"五四"所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的事。但是新思想的建设没有捷径可循,只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代(18世纪)都有突破性的发展;这种发展最初限于学术思想界,但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立,才有18世纪末叶的西方民主革命。我们只要把美国1776年维州的《权利宣言》和1789年法国的《人权宣言》加以对照,便不难看出：美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。不幸中国在近百年中始终没有沉潜发展文化的机会,包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统,并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。"五四"时代提倡"科学"和"民主"始终未曾超过喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等等,我们的知识几乎是等于零。后来中国知识分子转向西方的社会主义的理想,特别是马克思主义。一般人都知道马克思主义有三个思想来源：德国唯心哲学、英国古典政治经济学和法国乌托邦社会主义。这是根据列宁的说法而照本宣科。其实,马克思主义又何止这三个来源?我们似乎忘记了马克思是犹太人,尽管马克思在显意识中是一个无神论者,但他在潜意识中的犹太宗教和文化成分是绝不容忽视的。他以犹太人而取反犹太的态度,然而犹太文化仍在暗中支配着他的思维模式,这一点近来已有人研究,其实罗素已指出马克思的共产主义和天主教极其貌似,不过把"上帝"改成了"物质"而已。中国现代知识分子又有几个人曾深探马克思主义的来源?即使是斯大林所说的三个来源又何尝有人好好的清理过?我们不应该责备中国知识分子"肤浅",因为这是近百年来大环境不容许人们潜心研究。(李泽厚所说的"救亡"心态。)然而"肤浅"确是事实。所以我们对"民主"、"科学"、"社会主义"的理解其实大部分是中国旧观念的现代化装。例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说：他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引。他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性,证明中国知识分子接受社会主义是以儒家公、私及义、利之辨为根据的。换句话说,社会主义被理解成"天下为公"一套道德理想;资本主义则被看作一种代表"自私"的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥抱西方,但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料(从语言到观念)全是从西方输入的,然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物,更不了解其内在结构和关系,所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化并不限于社会主义一项,其他如"民主"和"科学"也未尝不如此。

这在文化交流的初期是不大能避免的，如佛教初来时有“格义”之法，即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关，理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然；他们是要即学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所，一旦失败了，其后果是不堪想像的。这使我想起了 1959 年周扬和陈寅恪的一段对话：陈寅恪问周扬，为什么半年以前新华社广播说大学生教学比老师还好，后来又说学生应该向老师学习？周扬回答说：新事物要实验，总要实验几次。革命，社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文化有最深切体会的史学家，一个是自信已得到“西方真理”——社会主义——的革命家。因此前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深引为忧的恐怕还不是学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的“大跃进”和“人民公社”。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来。（这些实验在当时都是有所谓“经典”根据的，如“公社”即借用“巴黎公社”之名。）

中国人在“救亡”心情下要求以西方“真理”来彻底而迅速地改造中国。康有为“上皇帝书”便说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。依照这种心理发展下去，革命便成了唯一的“救亡”之道。一旦“革命”登场，政治（包括军事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量则退居于无足轻重的位置。长期的“革命”最后使许多人相信“政治是决定一切的”。

革命是以政治暴力改变现状，其效果是直接的，真可以说是“立竿见影”。革命可以摧毁旧政治秩序，并建立新政治秩序。但这种变动只是表面的、形式的；一个社会和其中的无数个人是不是在政治结构改变之后便能在一刹那间完全脱胎换骨，恐怕今天谁也不敢作肯定的答复。由于革命本身所带来的精神亢奋和革命暴力的继续使用，政治力量在革命政权成立的最初时期依然会给人一种“一抓就灵”的实感。这是因为有些人震于革命的“威”而心折，有些人则怖于革命的“势”而屈身。“政治决定一切”的观念便由此而深入人心，但其实只不过是一时的幻觉。时间稍久人人都会发现：政治力量所造成的改变仅限于表象，实际上无论是经济、文化、社会或心理等等问题都不是政治所能解决的。中国近几十年“政治决定论”大行其道，直到最近几年才有改变的迹象，但余毒并未完全消尽。在“政治决定论”笼罩之下，文化的超越性竟已成为一个不敢见人的观点。任何人立论稍稍接近这种观点便必然会被戴上一顶“唯心论”的帽子。

以上我是根据历史来说明为什么文化超越的意识在中国近代和现代不能抬头。这个历史的教训是深刻的；中国已为这一教训付出了巨大的代价。但今天中国已没亡国灭种的危机，是可以平心静气地重新认识文化问题的时候了——包括西方文化和自己的文化在内。今天中国的危机毋宁是文化的危机。这个危机至少包括两个方面：客观

方面,中国在过去三四十年中把过去的文化积存几乎糟蹋光了。我们应该承认,中国人在近百年中前仆后继地进行保卫国家和革命的事业,主要是凭藉着民族文化的力量。在这一点上,中国知识分子的贡献是不可抹杀的,因为历次爱国运动和革命运动,其领导阶层都是知识分子。这不是否认人民群众的巨大作用,而是恰如其分地肯定知识分子的历史成就。据说毛泽东在私下说过:"所谓群众运动其实是运动群众。"谁来运动群众、组织群众呢?还不是那些先知先觉的知识分子吗?但是从50年代起,中国知识分子遭到了从所未有的屈辱和迫害,他们的理想和热情早已荡然无存了。我在七八年前曾说过,老一代的中国知识分子大都是以平静的心情等待生命的终结,中年一代的有的彷徨苦闷,有的随世浮沉,年轻的一代则或者腐化颓废、或者愤世嫉俗、或者各谋一己的前程。这个观察,我自觉在今天还未失效,甚至更严重了。在主观方面,今天的文化危机特别表现在青年知识分子的浮躁心理上。他们是少数尚有理想、尚有热情的人,也是中国未来的希望所寄。他们浮慕西化而不深知西方文化的底蕴,憎恨传统而不解中国传统为何物。他们的思想境界没有超越"五四"人物,但以中西学术的修养而言,又远不及"五四"先辈那样坚实。"五四"人物反传统、倡西化,在当时是有历史背景的。例如"礼教吃人"之所以能打动人心是因为当时还有人忍心逼未婚女儿自杀殉节,以求政府的旌表。今天中国已没有这种"礼教"的传统。今天的桎梏力量主要出于50年代从苏联搬过来的新传统。我们不能把"马家店的新名教"和"孔家店的旧名教"混为一谈。青年知识分子因为不敢公开地反现实而拉出中国文化和儒家传统来作替死鬼,这种做法在主观用心上固然值得同情,但在客观效果上则不免令人担忧。首先,新名教和旧名教即使有某种思维结构上的关联,两者的思想实质却截然不同。旧名教的社会经济基础和制度根据在近百年的革命过程中已荡然无存,1949年以后更受到有系统地彻底清除,并为另一型态的基础和根据所完全取代。试问在这种情况之下,旧名教在中国还有存在的空间吗?今天的文化批判者放过了新名教,而把一切苦难和罪恶仍归之于旧名教,这会有助于新文化的建设吗?不但如此,文化批判者的迁怒甚至从旧名教扩大到整个中国文化及其源头,这符合现代人对知识必须"实事求是"的要求吗?

其次,今天中国文化批判者所采取的批判方式正是新名教家在过去三四十年中所建立的。新名教家在以往权力争夺中遭遇到任何不顺最后都必然迁怒于中国传统,所以"批林"一定要牵连到"批孔"。如果今天的文化批判者不是"迁怒"而是"指桑骂槐",也就是说他们是自觉地假借"旧名教"来谴责"新名教",那么他们也仍然是师法新名教家"影射史学"的故智。如果文化批判者的主观愿望竟能实现,我们有一切理由相信:中国将再一次出现"以暴易暴"的局面。

我已说过,对于中国青年一代文化批判者的基本用心,我们是十分同情的。我们绝不怀疑:他们对中国传统的彻底否定是由于爱之深而责之切。但是这里有两个问题:第一,这种不加分析的否定是黑格尔所说的"抽象否定"(abstract negation)而不是"具体否定"(concrete negation),只有"具体否定"才能完成文化超越的任务,使中国文化从传

统的格局中翻出来，进入一个崭新的现代阶段。“具体否定”包括吸收西方文化中的某些成分（例如“认知主体”、“政治主体”）和发挥中国文化中那些历久而弥新的成分（如“道德主体”、“和谐意识”），但更重要的则是培养和发掘中国本有的精神资源以为接引和吸收新资源的保证。（详情此处不作讨论。）如果一味走“五四”以来“抽象否定”的道路，要完全“破旧”之后才能“立新”，我们将永远陷入一个恶性循环，无由自拔。第二，我们应该重视韦伯所提出的“责任伦理”和“意向伦理”的区别。韦伯论政治家的专职时，认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为“动机”或“用心”是好的便可以把一已的政策强加于整个社会，他同时必十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国现代的文化批判者是以改造整个中国为职志的，他们比政治家的责任更要沉重。中国人对于“立言”一向注重责任感。孔子早已有“一言可以兴邦”和“一言可以丧邦”的警告。说实在的，中国今天弄成这种局面，正是由于“立言”者缺乏“责任伦理”之所致。“立言”者如此，“立功”者更是如此。（前引周扬与陈寅恪的对话可为一例。）在一个已有共识而久已安定的社会中，放言高论尚无大碍，因为这样的社会有自我调节的功能，人民有文化典范可依，也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中，文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满，越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气之后，便不是清澈的理性所能挽救的了。

我个人相信文化有超越的力量。但是近百年来，由于种种内外因素，中国人在文化上竟失去了这一超越的能力。自觉或不觉，许多人——尤其是在文化和政治上最为活动的人——都转而相信“政治力量”可以决定一切，这是中国悲剧的一个主要造因。文化要求理性与情感的平衡，而现代中国则恰恰失去这个平衡。各种强烈的情感——民族的、政治的、社会的——淹没了中国人的清澈理性。怎样恢复这个理性？这首先是知识分子的责任。个别的知识分子都有一种无力感，觉得自己面对巨变，无可奈何，因此毫无顾忌地发为激越的言论。但无数个别激越言论的集合最后终于造成一种共同的“声势”。另一方面，社会上永远有一批政治野心家等在那里，他们属于边缘知识分子，不能自造“声势”，但却最擅于利用已成的“声势”，这几乎成了中国近代和现代史上的一个规律。知识分子的“无力感”也加深了他们对于“文化超越”的怀疑，因而更助长了“政治决定论”的普遍意识。中国现代知识分子的命运诚然是值得同情的，但这种命运又在很大的程度上是他们的“无力之力”所造成的。这是绝大的历史讽刺。所以知识分子仅以“批判”自豪是不够的，他们必须进一步进行“批判”的“批判”，包括对于自己那种“无力之力”的深刻认识。王国维早就说过：现代知识分子怀疑一切，然而却从不怀疑自己立论的根据。这是“文化超越”的最后一关。能不能突破这道最后的关口，命运仍然掌握在知识分子自己的手中。

（选自《中国文化与现代变迁》，台北：三民书局，1995 年再版）

“创新”与“保守”

狄更斯在《双城记》中开头就说:“这是最好的日子,也是最坏的日子;这是智慧的世代,也是愚蠢的世代;这是信仰的时期,也是怀疑的时期;这是光明的季节,也是黑暗的季节;这是希望的春天,也是绝望的冬天。我们面前好像样样都有,但又像一无所有;我们似乎立刻便要上天堂,但也可能很快便入地狱。”狄更斯所刻画的是法国大革命时代一般人的内心感受,但是也完全可以适用于现代的中国人。这是因为20世纪的中国一直是处在革命的状态之中,和18世纪末期的法国颇为相似。在社会大动荡的时代,像狄更斯所形容的两歧的心理现象自然是避不了的。这种矛盾并不必然是分别地存在于不同个人的心中,譬如说,革命派认为“这是最好的日子”,而保守派则说“这是最坏的日子”。相反地,矛和盾也可以同时存在于同一个人的胸头。除了头脑特别发热的人以外,一般理智和情感比较平衡的人总不免对我们这个时代抱着复杂的矛盾感。他们既不会毫无保留地讴歌它,也不会一味地诅咒它。

狄更斯如果生在今天,他的对比的词语也许还要加上一句:这是创新的时代,也是保守的时代。“创新”和“保守”正是20世纪中国人所最为开心的问题。“创新”和“保守”当然是任何时代都并存的文化现象,不过在一个剧烈变动的历史阶段,如法国大革命时期或20世纪的革命中国,两者的对照更为突出、也更为强烈。

革命可以说是创新的最高形式。无论我们说“政治革命”、“宗教革命”、“工业革命”、或“科学革命”,我们所指的都不只是其激烈的变动过程,而是其全新的结果。因此在革命时代,主张变革的人在价值取向上往往是偏在“创新”的一面,“保守”则成为他们嘲骂的对象;20世纪中国的思想状态大致正是这样。一部现代中国思想史,其中主要的篇幅大概都给了讲“变法”、“维新”、“革命”、“进化”、“进步”、“创造”、“启蒙”……之类的创新人物。至于唱反调的保守人物,能够列名其间已属不易,他们的思想则很难得到同情的了解。从历史的影响来说,这种处理当然也不是完全不公平,因为在最近七八十年中,“创新”的价值取向确已席卷了中国的知识界。

在专门的学术研究方面,这种偏向近来已得到某种程度的矫正。现在渐渐也有学

者重视中国近代和现代史上的保守人物及其思想了。但是这一风气似乎是从西方学术界开始的，然后才传回到中国的。从这件事我们可以看到中、西两方对于“创新”和“保守”一对观念，是抱着不同的态度的。西方人并不把这两者看作“善”与“恶”或“好”与“坏”那种不能共存的敌对关系。在西方人眼光中，“创新”和“保守”毋宁是相反而又相成的互倚关系，无论就个人或整个文化而言都是如此。个别的思想家也许称之为“革命”的或“保守”的。然而细加分析则“革命”者的思想中含有“保守”的成分；“保守”者的思想中也未尝没有“革命”的因子。马克思是最彻底的“革命”思想家，但人人都知道他在思想上承继了黑格尔的衣钵。后者“保守”立场是毫无可疑的。布尔克（Edmund Burke）是近代西方“保守主义”的先驱，但他在《法国革命的反思录》那部名著中说：“一个国家若没有改变的能力，也就不会有保守的能力。没有这种能力，它将不免冒着一种危险：即失去其体制中它所最想保存的部分。”（企鹅丛书本，页106）这是一位“保守”者强调“变革”的必要。

以整个文化来说，也是一样：有宗教革命，接着便有反宗教革命；有启蒙运动，而几乎同时便开始了反启蒙运动。在西方文化史上，一般人对这两种相反的发展是同等加以重视的。西方的“容忍”观念最初起于新教和旧教之间的争持、教会和俗世思想之间的冲突，最后则成为俗世社会中一项最高的原则。这正是因为“创新”与“保守”两种倾向永远是并存的。其实不但西方如此，中国文化传统中也没有把“创新”和“保守”看成势不两立的敌对价值。中国文化整体而论固较偏于保守，但孔子已说三代之礼虽相因而都各有“损益”。所以有“因”有“革”乃是常态。（清代学人恽敬写了一系列的《三代因革论》。）中古以下重视保存传统的人无过于朱熹，然而他又特别欣赏张载“濯去旧见，以来新意”之说，故曰：“若不濯去旧见，何处得新意来？”杜甫论诗，也说“不薄今人爱古人”。甚至现代有识量的学人如蔡元培依然对新旧思想采取兼容并包的态度。这固然已受了西方文化的启示，但其中也有传统的因素。

现代中国人对“创新”和“保守”两种价值的极端对立化，以及价值取向的主流偏在“创新”一边，其造因是很复杂的。不过我相信政治所负的责任要比思想、学术来得大。近代中国人要求“变”首先是从政治改革的强烈要求上开始的。戊戌变法时康有为上书光绪说：“守旧不可，必当变法。缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”康有为说这话时，其身份是政治改革家而不是思想家。等到民国初年，他重回到思想家的地位时，他却要说“利不十，不变法”（《中国还魂论》）了。这不是单纯的先后矛盾，而是急功近利的政治观点和长治久安的文化观点之间的冲突。今天大陆上在“速变”、“全变”之后，竟有学人惋惜中国没有走戊戌变法的渐进之路，而这一观点还博得不少知识分子的同情，其道理正和康有为的先后矛盾是一样的。民国以后，一次一次的政治革命接踵而至，两极化的发展终于成为无可挽回的狂澜。在文革以前的中共统治下，“落后”、“保守”、“反动”、“反革命”居然正式成为轻重不等的“罪行”；轻者要“劳改”，重者可以处死。这真是价值偏向在中国史上所造成的最大悲剧了。

反观西方,自由主义和保守主义始终是相持不下的两大政治力量。自由主义者固然以“创新”而自负和自傲,保守主义者也同样以维护传统的价值而引以为荣。英、美的两党政治正是建立在“保守”和“创新”的两大原则之上,英国的保守分子更毫不迟疑地自称为“保守党”。中国的政党则不然,个个都向“革命”争宠。甲党要取代乙党,它的最冠冕堂皇的理由是比乙党更能“革命”。乙党要想继续执政,其所持的理由也完全相同。这真是名词的妙用。只是这里面含有一个绝大的讽刺:这些最“革命”的中国党派都没有跳出两三千年的“名教”传统,因为他们在不知不觉中仍然迷信“革命”之“名”。政党如此,个人亦然。中国知识分子也都是要“革命”的,因此听到有人恭维他能“创新”便欣然色喜。“保守”的帽子是谁也不肯沾的,而打击敌人的最厉害的武器也莫过于赠以“保守”或“反革命”的恶谥。这是20世纪中国知识分子之间一个相当普遍的心理现象。我们无以名之,只好称之为“革命情结”。

我们在上面曾说,“创新”和“保守”在西方已提升为政治原则,其实何止政治,应该说是普遍的文化原则。即使在纯学术界,“创新”和“保守”的相反相成也是一种最常见的现象。西方学术界号称日新月异,其实是“异”远多于“新”。许多所谓“新”观念、“新”思想不过是变名词的把戏而已。而且即使真是“新”的东西也未必便为大家所接受。至少西方学术界并没有一面倒的“趋新”的风气,一味“趋新”的人往往被同行看作是浅薄的表现。西方人诚然重视“创新”,但是他们同时也承认“创新”之前必然有一个“保守”的阶段,“创新”之后也必然要加以“保守”。这是一个“鸡生蛋、蛋生鸡”的无限历程。只有上帝的“创造”才是“无中生有”的,人的“创造”永远是以前人的业绩为起点,这便是牛顿“站在巨人的肩上”一语的真涵义。所以真正的关键不在“创新”和“保守”的本身,而在于“创新”什么、“保守”什么。在西方观念中,凡是提升为原则性的东西都必须经得起理性的严格检查,又必须在经验中获得证验。这是西方人的公、私之辨;“保守”或“创新”都是从“公”的立场上出发,不是为了便利于一己或极少数人的“私欲”。所以在公共事务上,诉诸理性的公开辩论而最后取决于大多数人的抉择,是解决问题的最好方式。这便是我们所说的民主。人民的感觉,有时倾向于“创新”,有时则倾向于“保守”,这是难以预测的。“创新”带来程度不同的变动;“保守”则使社会趋于安定。其间的利与害都不是绝对性的。这很像中国人所说的“动极而静”、“静极复动”。朱熹解周敦颐的《太极图说》:“太极之有动静,是天命之流行也。”我们正可借来讲文化或社会的“生命之流行”。文化“生命”是循着“创新”(“动”)和“保守”(“静”)互相交替的方式而“流行”的。中国虽然没有民主的传统,但同样严于公、私之辨;中国人虽然不说“理性”,但同样重视“理”,因为“理”是公共性质的东西。而西方人所说的经验,在中国则大体称之为“人情”。所以中国人必同时兼顾情和理两方面。戴震说“理”是“人心之所同好”,但他的“理”中已包括了“情”,故又说:“理者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。”这是中国近代性的思维,是含有民主意味的。一个社会或文化在某一历史阶段中究竟是该“创新”呢,还是“保守”呢?这在中国人来说,唯有取决于“人心之所

同好”，也就情、理兼到。

如果我们把“创新”和“保守”理解为中国哲学观念中的“动”和“静”，这便与这一对观念在西方文化中的原有位置和关系相去不远了，西方的观念，整体看来，是以“保守”和“创新”为属于同一层次但迭相交替、彼此互倚的价值，正如中国人讲“一动一静，互为其根”（周敦颐语）一样。“创新”是20世纪多数中国人的“心之所同好”，所以我们才有这六七十年的不断“革命”。但今天的风向似乎变了，无论是大陆或台湾，多数人都是“心好”安定的。这是“动极复静”的征兆。不过我们的价值偏向一时好像还转不过来，我们仍然以“革命”或“创新”为至高而绝对的价值，并且以“保守”为可耻。我们“动”了以后便“静”不下来，恐怕和我们在观念上的混乱不无相当的关系。

必须说明，我决不是在宣扬“保守”，反对“创新”。这两个价值在我的内心中是完全具有同等的地位的。此文的论点似乎偏向“保守”，其实这完全是为补偏救弊而发。我希望心向“创新”的人能够尊重“保守”的价值，心向“保守”的人也要能懂得“创新”的意义。最重要的，我们绝不能继续把这两个价值误认为“善”、“恶”或“好”、“坏”的势不两立。人和其他动物的最大区别也许是人能创造文化和历史，因此拥有一份宝贵的精神遗产。这份遗产一方面需要不断“创新”，另一方面也需要永远地“保守”。让我引一位大科学家和一位大文学家的话来作为本文的结论。爱因斯坦对一群小孩子说过：

> 记住：你们在学校中所学得的那些了不得的东西是世世代代所积起来的工作，是世界上每一个国家经过热心的努力和无穷的劳苦而产生出来的。现在这些东西都放在你们的手中，成为你们的遗产了。你们要好好接受这份遗产，要懂得去珍惜它，并增加它，有一天你们可以忠实地把它交给你们的孩子。我们共同创造出永恒的东西，这便是我们这些会死亡的个人所以成就不朽的唯一方式。如果你们能记住这番话，你们便在生命和工作中找到了意义，并且你们也获得了怎样看待其他国家和其他时代的正确的态度。

歌德在《浮士德》中说：

> 你不是有一份遗产吗？
> 认真地把它当作任务吧！
> 只有如此，你才真把它变成自己的东西。

1988年3月15日于普林斯顿

（选自《中国文化与现代变迁》，
台北：三民书局，1995年再版）

自我的失落与重建

——中国现代的意义危机

首先要说明，这次讲题的内容比较一般性，是我近来常常思考但是还没有得到确定答案的问题。这里并不涉及一套有系统的哲学或历史观。所谓"意义危机"，当然比"自我失落"涵盖得大，但是我讲"意义危机"的时候，是把"自我失落"当作一个重点。

"意义"事实上可以等同于文化。我记得韦伯曾说人类编织意义的网，然后蜷在里面；每个文化都是一面网，这网可大可小。在传统中国和传统西方中意义的世界比较稳定，如中古西方有牢不可破的上帝观念，中国人有天地君亲师的观念，这些传统意义都有宇宙论作背景，是属于长期稳定性的意义，不太会发生危机。并不是说中国过去没有危机，可说每一种思想史上的大变化都是一个危机的出现，如大汉帝国崩溃，思想改变，由儒家入世思想当道变而道家、佛教盛行。但是古代的意义危机和现代的意义危机是无可相比的，因为我国现代是整个天地崩塌了，西方则是上帝死亡了，这样的危机不可谓不大。

中国的现代危机大概始于 19 世纪末 20 世纪初，当时"意义"的危机已相当明显。自古我们视为天经地义、不可动摇的真理，如天地君亲师、五伦等万古纲常突然间改变了，这种三千年未有之剧变，至今尚未解决。今天之所以单谈"个人的失落"这一部分，是因为最近我遇见大陆流亡的人士，其中有年长的如四五十岁，也有二十几岁的青年，从他们身上，我感受到他们对自己有一种失落感。我想到尤其是大陆年轻的一代，经常不清楚他们自己是谁。"我是谁"，这是一个很浅的问题，同时也是一个极深奥的问题，自古至今都无法答复的。但是在一个文化没有危机、意义系统稳定的时代里，人人清楚自己是谁。如中国京戏中"臣尽忠来子尽孝，不枉人间走一遭"。这些所谓的忠臣孝子皆纯指所扮演的社会角色而言，若照庄子、道家的思想，所谓的真我就是真人，完全是自身的，和所扮演的社会角色无关，可能与宇宙的本体发生联系，或是道之一部分；道是不可说的，人却可以认识什么才是真的自己。以上这些问题，在以前比较简单，大家承认有一个超越的力量，或叫做"道"，或叫做"仁"，甚或某一种高高在上的东西，和人联系在

一起，你觉得很稳当可靠，没有危机感。现在则不同，现代虽仍有宗教，但对不信宗教、俗世的知识分子该如何呢？他们很难相信有一种仁义道德的力量是和天地相连的。如文天祥临死前所写的《正气歌》，他认为正气是整个宇宙的化身，死亡后回到天地是心安理得之事，他觉得死亡并非消灭，所以没有缺憾，这必须有一份信仰的超越力量，即如史可法的从容就义，也是因为他在精神上有一种超越力量。

现代中国人很少会相信天地仁义道德的力量；传统知识分子所信仰的儒家思想，是依赖俗世制度、家庭制度支撑的。现在家庭制度本身遭到极大的破坏，亲族邻里的关系也不可靠。现代社会的流动性使这些原来儒家得以寄生的制度发生动摇，所以真正信仰儒家的人，也就比西方信奉基督教的人少得多。究其根柢，儒家虽有宗教的一面，但在今天已不能普遍提供“意义”了。从天地、超越的观念来看，儒教也算是一种宗教，但因没有组织、传教士，也就无法长期维持下去。从前在中国各种学校中，小自家庭私塾，大到州学、县学、太学，都有至圣先师孔子的牌位，学生必须每日向孔子行礼、致意，这些仪式都是极重要的，如果没有这些仪式，师生之道久而久之就为人所淡忘了。这是儒家、儒教比不上西方信徒之多的原因；而中国的道教原是许多本土信仰糅合、抄袭佛教的内容仪式而成，即便合而观之，佛道只提供了出世的想法，不一定能解决现代中国人面临遽变世界的自我失落。这就产生了危机，中国人不信固有文化。

早期稳定的传统文化，至现代忽而起了变化，从严复、梁启超开始介绍西方的思想文化，一种观念逐渐形成，就是中国的意义世界不可靠，必须向西方寻求新的意义。再如 1905 年至 1911 年章太炎、刘师培领导的《国粹学报》，一些现代中国的启蒙者，连本是传统学术大师的人物，都纷纷向西方世界寻求一个新的意义系统，他们第一个大目标即是国家如何生存。中国从康有为上书以来，如《波兰亡国记》所引喻的，通常强调一点：中国领土即刻会被瓜分，国家的危机也就是第一个意义危机，这一段时间从清末持续到抗日战争。《国粹学报》介绍西方的思想，多半与欧美政治哲学有关，其中如卢梭的《民约论》，影响极大。其实这些新的意义并非西方独有，中国可能“古已有之”，只因中国另一种制度或另一种历史发展而淹没了，这可从古籍中找到根据，例如当时一再被提出的孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”。另外如 19 世纪末 20 世纪初中国的无政府主义者也有援引老庄思想的。无政府主义当时又和共产主义很接近，当时许多人分不清二者之间的界线，其实二者之间差异很大。当时所向往的大体是乌托邦的社会主义，李泽厚就讲述过：中国许多老一辈共产党员、革命分子，当初认为共产主义并不是最后一步，他们之所以参加共产党，是希望为无政府主义铺路，达到最后人人皆自由的目的；甚至像庄子所倡的自由，非但人与人之间无界限，同时人与鸟兽相处也能达到所谓麋鹿不惊的理想境界。由此可见当时这种无政府主义的思潮，多少是以自我为本位，而非以群体为本位。这一套思想在民国初年《国粹学报》时代得到大力的提倡，所以可以这么说：当时讨论与关心的，并非完全集中于集体问题、国家民族问题。但是很快地，中国的政治情势、国际情势，使得国人将国家的问题、民族的危机放在第一位。这时意义的危机

已不再以“自我”为中心。

下一个阶段思想界最大的变化发生在“五四”时期；但又可分成两小阶段。“五四”的前一阶段，大约从1917年到1921年，强调个性解放，如《狂人日记》中提出对吃人礼教的看法，就是从自我的观点出发，所透露的是纲常压迫下个人意义的危机。后一阶段，意义的危机则从个人转移到国家，这大致是1921年到1928年间的事。前期的个人主义，陈独秀比胡适还更有代表性。但个性解放以后的自我究竟应该怎样安顿？这个问题当时没有答案，鲁迅所提出的问题：娜拉（易卜生剧中主角）从家庭出走以后到底向何处去？这个问题便象征了自我的失落。我们可以说，“五四”后期国家和民族的危机感和早期的个性解放是有着内在的矛盾的。即使是个人主义者，在整个民族的危机前面，也不得不暂时把个人放在一边，先救国家。以胡适为例，他在《社会不朽论》一文中，提出小我终究会死亡、消失，而大我社会千秋万世都要流传下去。基本上，胡适不相信灵魂，但他却相信不朽，指的就是小我的不朽必须依靠大我的万古长存。因此，我们不能简单断定胡适是个人主义者。他在“五四”时期便写过一篇文章，提倡“非个人主义的新生活”。最近我从胡适的十八本日记中发现，从头至尾他都没有考虑到个人的问题，无论婚姻、交友、教书、做事，他所牺牲的都是自我，只为成全大我。在此不难发觉胡适在言论上虽提倡个人自主，行事却是以成全大我为目的，二者之间呈现出一种紧张状态，似乎是矛盾不相容的；但是从长远的角度观之，胡适并不认为二者有所冲突，他认为中国最要紧的是把中国变成一个现代化的国家，使它能在世界上生存，然后小我才得以发展。

30年代以后民族危机升高，一般人，尤其是知识分子，都有为民族生存而牺牲小我的观念，个人主义没有发展是很自然的。可以肯定地说，近百年来大家所讨论的皆是大我的问题，无论是国家民族危机，还是中西文化之差异，皆是以群体为单位，很少以个人为单位。中国人多数在探索与集体存亡有关的问题，亦即先就大我来探究，小我因而没有真正深入去发挥。反观西方近代化过程与中国迥异，早在文艺复兴时代人文主义者已慢慢思考到个人尊严、灵魂不朽的问题，至后来的宗教改革更深入个人信仰、个人直接面对上帝的问题，另外尚有某些思想家提出认知的自我、知识的自我，即是一种分解、客观化的自我。而中国由于宗教没有深入，儒家无法成为一个宗教，现代又由于救亡图存的迫切需要，未能真正深入探讨自我的问题，甚至对于人权问题也没有什么发挥。古代，《庄子》里面对自我的种种看法，后来影响了许多作品，包括魏晋以下的诗文。宋明理学、王阳明乃至晚明的许多学说，谈的常是自我的问题。换言之，中国并非没有个人自由思想的源头，而是未能深入去发掘，后人或由于觉得没有必要，或只想解决“大”问题，这些皆是造成自我失落的主因。

但是自我的问题并非如此容易消灭的，你可以用“大我”压它于一时，但最后它仍将变相出现。所谓Ego，一种形躯的、无道德意识的、没任何超越性、只有利害打算的自我，中国人称之为“人欲”的，就会赤裸裸的呈现。它会篡夺所有有关集体性、大公无私那些

美妙的名词，取而代之。这可以毛泽东为最佳例证。毛泽东早年也未尝没有理想主义，在“五四”时代，他也想改变中国，赞同胡适的“多研究问题，少谈些主义”。但是后来他在革命过程中夺取了最高权力，那个只作个人打算的 Ego 就出现了，并支配了他后半世的生命。Ego 的膨胀，所造成的灾难是大家有目共睹的。今天很多人唾骂毛泽东，但是当年有多少人敬仰他，包括梁漱溟表面处处与之作对，内心却佩服他到极点——毕竟毛泽东把中国这个大我的国际形象树立了起来。1957 年“反右”以后，毛泽东的自我膨胀在“人民”这个口号的掩饰之下已泛滥成灾，到了 1966 年的所谓“文革”更是流毒天下。他为了夺回失去的权力，不惜自毁共党的组织。许许多多久经压抑的原始自我——“人欲”——也得以趁机借“人民”、“革命”等大我的符号——“天理”——而横流。

今天，集体危机过去了，个体的危机比“五四”前夕更为严重，马家店的新名教也比孔家店的旧名教更压得使人喘不过气。自我的失落是大陆上年轻一代的普遍现象。这个危机恐怕没有别的办法，只好向中西的文化里去寻找一些新的意义符号。在过去一百年来，最广为人用的是集体性的意义符号，如革命、爱国、人民，但现在已不起作用。因此最好的方法是换一批符号。换一批关涉自我的符号，回到自我的系统中去寻找，甚至可以从中国的诗词去探求。讲到这里，我想到王国维，王国维最初追求的也是自我，他读的是哲学、文学，对自己写的词相当自负，虽不敢称在北宋之上，至少也超过南宋。他曾说“词以境界为最上”；所谈的仍是个人自我——如“有我之境”与“无我之境”；但北伐前夕，他那一套人生意义都崩溃了，自我也因而失落了。统言之，王国维是近代对自我追求有深度成就的极少数人之一，只可惜他的自我在周遭的意义世界无法存在，因而整体崩溃，这确实是一大悲剧。至于重建的问题，说不定还是要从中国的诗文、庄子、禅宗语录中去找寻答案。“追求新的自我”对现代中国人来说实在是大课题，经过几十年悲剧得来的深切反省，使我们更觉察在超越的世界崩溃以后，我们必须努力重新建立以个体为本位的意义系统。

附注：这是 1991 年 7 月 1 日应德富文教基金会之邀在台湾大学的演讲词，由《中国时报》记者王妙如女士整理成篇，特此致谢。此次收入本集，我作了一些修改和增补。

（选自《中国文化与现代变迁》，
台北：三民书局，1995 年再版）

怎样读中国书

读书方法因人而异、因目的而异、因学科而异、因书而异……所以读书方法是很不容易写的题目。而且一提到“读书方法”，好像便给人一种印象，以为读书有一定的方法，只要依之而行，便可读通一切的书。这是会发生误导作用的。《开卷》专刊以“我的读书方法”辟为专栏是一个比较聪明的做法，因为读书方法确是每个人都不一样。

但是我在构思这篇短文时，还是不免踌躇，因为我从来没有系统地考虑过：我这几十年究竟是用哪些方法来读书的。现在回想起来，我似乎变换过很多次的读书方法，这和我自己的思想变迁以及时代思潮的影响都有关系。但是所谓“方法的变换”并不是有了新的方法便抛弃了旧的方法，而是方法增多了，不同的方法在不同的研读对象上可以交互为用。我从前提出过：“史无定法”的观念，我现在也可以扩大为“读书无定法”。不过这样说对于青年读者似乎毫无用处。如果详细而具体地讲，那便非写一部很长的“读书自传”不可。

我另外也感到一个困难：我究竟对谁说“读书方法”呢？我现在姑且假定我的读书是有志于研究中国文史之学的青年朋友，和四十年前的我差不多，即正想走上独立治学的路，但是还没有完全决定选择哪一种专门。

中国传统的读书法，讲得最亲切有味的无过于朱熹。《朱子语类》中有《总论为学之方》一卷和《读书法》两卷，我希望读者肯花点时间去读一读，对于怎样进入中国旧学问的世界一定有很大的帮助。朱子不但现身说法，而且也总结了荀子以来的读书经验，最能为我们指点门径。

我们不要以为这是中国的旧方法，和今天西方的新方法相比早已落伍了。我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓“诠释学”的异同，发现彼此相通之处甚多。“诠释学”所分析的各种层次，大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。

古今中外论读书，大致都不外专精和博览两途。

“专精”是指对古代经典之作必须下基础工夫。古代经典很多，今天已不能人人尽读。像清代戴震，不但十三经本文全能背诵，而且“注”也能背诵，只有“疏”不尽记得；这

种工夫今天已不可能。因为我们的知识范围扩大了无数倍，无法集中在几部经、史上面。但是我们若有志治中国学问，还是要选几部经典，反复阅读，虽不必记诵，至少要熟。近人余嘉锡在他的《四库提要辨证》的《序录》中说："董遏谓'读书百遍，而义自见'。固是不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。"至少我们必须在自己想进行专门研究的范围之内，做这样的努力。经典作品大致都已经过古人和今人的一再整理，我们早已比古人占许多便宜了。不但中国传统如此，西方现代的人文研究也还是如此。从前芝加哥大学有"伟大的典籍"(Great Books)的课程，也是要学生精熟若干经典。近来虽稍松弛，但仍有人提倡精读柏拉图的《理想国》之类的作品。

精读的书给我们建立了作学问的基地；有了基地，我们才能扩展，这就是博览了。博览也须要有重点，不是漫无目的的乱翻。现代是知识爆炸的时代，古人所谓"一物不知，儒者之耻"，已不合时宜了。所以我们必须配合着自己专业去逐步扩大知识的范围。这里需要训练自己的判断能力：哪些学科和自己的专业相关？在相关各科之中，我们又怎样建立一个循序发展的计划？各相关学科之中又有哪些书是属于"必读"的一类？这些问题我们可请教师友，也可以从现代人的著作中找到线索。这是现代大学制度给我们的特殊便利。博览之书虽不必"三复"，但也还是要择其精者作有系统的阅读，至少要一字不遗细读一遍。稍稍熟悉之后，才能"快读"、"跳读"。朱子曾说过：读书先要花十分气力才能毕一书，第二本书只用花七八分工夫便可完成了，以后越来越省力，也越来越快。这是从"十目一行"到"一目十行"的过程，无论专精和博览都无例外。

读书要"虚心"，这是中国自古相传的不二法门。

朱子说得好："读书别无法，只管看，便是法。正如呆人相似，捱来捱去，自己却未先要立意见，且虚心，只管看。看来看去，自然晓得。"

这似乎是最笨的方法，但其实是最聪明的方法。我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见，说什么我们的脑子已不是一张白纸，我们必然带着许多"先入之见"来读古人的书，"客观"是不可能的等昏话。正因为我们有主观，我们读书时才必须尽最大的可能来求"客观的了解"。事实证明：不同主观的人，只要"虚心"读书，则也未尝不能彼此印证而相悦以解。如果"虚心"是不可能的，读书的结果只不过各人加强已有的"主观"，那又何必读书呢？

"虚"和"谦"是分不开的。我们读经典之作，甚至一般有学术价值的今人之作，总要先存一点谦逊的心理，不能一开始便狂妄自大。这是今天许多中国读书人常犯的一种通病，尤以治中国学问的人为甚。他们往往"尊西人若帝天，视西籍如神圣"(这是邓实克1904年说的话)，凭着平时所得的一点西方观念，对中国古籍横加"批判"，他们不是读书，而是像高高在上的法官，把中国书籍当作囚犯一样来审问、逼供。如果有人认为这是"创造"的表现，我想他大可不必浪费时间去读中国书。倒不如像鲁迅所说的："中国书一本也不必读，要读便读外国书"，反而更干脆。不过读外国书也还是要谦逊，也还是不能狂妄自大。

古人当然是可以“批判”的,古书也不是没有漏洞。朱子说:“看文字,且信本句,不添字,那里原有罅缝,如合子相似,自家去抉开,不是浑沦底物,硬去凿。亦不可先立说,拿古人意来凑。”读书得见书中的“罅缝”,已是有相当程度以后的事,不是初学便能达得到的境界。“硬去凿”、“先立说,拿古人意来凑”却恰恰是今天中国知识界最常见的病状。有志治中国学问的人应该好好记取朱子这几句话。

今天读中国古书确有一层新的困难,是古人没有的:我们从小受教育,已浸润在现代(主要是西方)的概念之中。例如原有的经、史、子、集的旧分类(可以《四库全书总目提要》为标准)早已为新的(也就是西方的)学科分类所取代。人类的文化和思想在大端上本多相通的地方(否则文化之间的互相了解便不可能了),因此有些西方概念可以很自然地引入中国学术传统之中,化旧成新。但有些则是西方文化传统中特有的概念,在中国找不到相当的东西;更有许多中国文化中的特殊的观念,在西方也完全不见踪迹。我们今天读中国书最怕的是把西方的观念来穿凿附会,其结果是非驴非马,制造笑柄。

我希望青年朋友有志于读古书的,最好是尽量先从中国旧传统中去求了解,不要急于用西方观念作新解。

中西会通是成学之后,有了把握,才能尝试的事。即使你同时读《论语》和柏拉图的对话,也只能分别去了解其在原有文化系统中的相传旧义,不能马上想“合二为一”。

我可以负责地说一句:20世纪以来,中国学人有关中国学术的著作,其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。四十年来,中国大陆的文、史、哲著作,凡是以马克思主义的框框套在中国材料上的,都是一无价值的洋八股。如果治中国史者先有外国框框,则势必不能细心体会中国史籍的“本意”,而是把它当报纸一样的翻检,从字面上找自己所需要的东西。(你们千万不要误信有些浅人的话,以为“本意”是找不到的,理由在此无法详说。)

“好学深思,心知其意”是每一个真正读书人所必须力求达到的最高阶段。读书的第一义是尽量求得客观的认识,不是为了炫耀自己的“创造力”,能“发前人所未发”。其实今天中文世界里的有些“新见解”,戳穿了不过是捡来一两个外国新名词在那里乱翻花样,不但在中国书中缺乏根据,而且也不合西方原文的脉络。

中国自唐代韩愈以来,便主张“读书必先识字”。中国文字表面上古今不异,但两三千年演变下来,同一名词已有各时代的不同涵义,所以没有训诂的基础知识,是看不懂古书的。西方书也是一样。不精通德文、法文而从第二手的英文著作中得来的有关欧洲大陆的思想观念,是完全不可靠的。

中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心态,一切以西方的观念为最后依据。甚至“反西方”的思想也还是来自西方,如“依赖理论”、如“批判学说”、如“解构”之类。所以特别是这十几年来,只要西方思想界稍有风吹草动(主要还是从美国转贩的),便有一批中国知识分子兴风作浪一番,而且立即用之于中国书的解读上面,这不是中西会通,而是随着外国调子起舞,像被人牵着线的傀儡一样,青年朋友们如果不幸而入此魔

道，则从此便断送了自己的学问前途。

美国是一个市场取向的社会，不变点新花样、新产品，便没有销路。学术界受此影响，因此也往往在旧东西上动点手脚，当作新创造品来推销，尤以人文社会科学为然。不过大体而言，美国学术界还能维持一种实学的传统，不为新推销术所动。今年5月底，我到哈佛大学参加了一次审查中国现代史长期聘任的专案会议。其中有一位候选者首先被历史系除名，不加考虑。因为据听过演讲的教授报告，这位候选者在一小时之内用了一百二十次以上“discourse”这个流行名词。哈佛历史系的人断定这位学人太过浅薄，是不能指导研究生作切实的文献研究的。我听了这番话，感触很深，觉得西方史学界毕竟还有严格的水准，他们还是要求研究生平平实实地去读书的。

这其实也是中国自古相传的读书传统，一直到30年代都保持未变。据我所知，日本汉学界大致也还维持着这一朴实的作风。我在美国三十多年中，曾看见了无数次所谓“新思潮”的兴起和衰灭，真是“眼看他起高楼，眼看他楼塌了”。我希望中国知识界至少有少数“读书种子”，能维持着认真读中国书的传统，彻底克服殖民地的心理。至于大多数人将为时代风气席卷而去，大概已是无可奈何的事。

但是我决不是要提倡任何狭隘的“中国本土”的观点，盲目排外和盲目崇外都是不正常的心态。只有“温故”才能“知新”，只有“推陈”才能“出新”；“旧书不厌百回读，熟读深思子自知”，这是颠扑不破的关于读书的道理。

（选自《中国文化与现代变迁》，
台北：三民书局，1995年再版）

三、开放知识中的中国情怀

《文化评论与中国情怀》自序

本书选收了近年来讨论文化和思想问题的一部分文字。这些文字先后都曾发表在台北和香港的报刊上，特别是《中国时报》、《联合报》、《当代》和《明报月刊》。趁这次汇集成书的机会，我对其中几篇略作了一些增删，但基本论旨并无改变。我很感谢各报刊的主编朋友们，如果不是他们的热心督促，这些文字是不可能写成的。

本书定名为《文化评论与中国情怀》；这一点也许应该略加说明。1985 年 6 月董桥先生为《明报月刊》计划了一个“中国情怀”的专页，坚邀我参加一份，因此我便写了那篇“常侨居是山，不忍见耳”。此文现收入本集之末，作为全书的一个附录。但是全书涉及“中国情怀”的仅此一篇，为什么这四个字竟成为书名的一部分呢？这是因为本书所收的文化评论的文字都是在“中国情怀”之下写成的。我可以毫不迟疑地说，如果不是由于我的“中国情怀”在暗中作祟，这部书是不可能产生的。从前人都说，陶渊明的诗中，篇篇有酒，我这部集子中则篇篇都有“中国情怀”。

所谓“中国情怀”其实便是一种中国文化的情结。此情古人早已有之。李陵答苏武书所谓“远托异国，昔人所悲；望风怀想，能不依依”。便已道出此中症结。李书虽伪，其情则绝不能伪。像我这样早年受中国文化陶冶的人，是不可能完全忘情于中国的。但是这只是文化上不能忘情，却与现实政治之间并无必然的关系。本书所收文字中虽间有关涉政治的部分，然而其基本立场仍是文化的。文化包含了政治，同时也超越现实政治，这是本书的一个中心论点。

我是在 1950 年离开中国大陆来到香港的，然后再移居到美国，以现实生活而言，我不但早已与大陆脱了节，而且和台湾更是向无渊源。70 年代以后，我在学术思想上开始和台湾发生了较为密切的联系，但是我在台湾的访问从来没有超过两个月以上。从文化观点说，大陆、台湾和香港在我心中都是中国的一部分。如果说，我的学术工作和台湾、香港关系较深，而和中国大陆的距离较远，那完全是由于政治现实造成的，在过去三四十年间，我的“中国情怀”只有去台湾和香港两地才有自由表达的机会。今天的情况已大有不同，“远托异国”的人也可以和大陆的学术文化界发生有实质意义的交流。这

当然更增强了我们关于文化可以超越政治的信念。但是最后我愿意强调一点：本书各篇文字都是以整个文化中国为对象；而我个人所关怀的也从来便是整体中国文化的前景。因政治现实而产生的地域界线在本书中是不存在的。

余英时

1988 年 10 月 10 日于普林斯顿

（选自《文化评论与中国情怀》，
台北：允晨文化实业公司，1993 年版）

附：尝侨居是山，不忍见耳

——谈我的“中国情怀”

《明报月刊》要出关于“中国的情怀”专页，承编者雅意，让我参加一份。我很喜欢“中国的情怀”这个动人的名称。但是什么是“中国的情怀”呢？仔细一想却不好回答，因为这不是可以通过形式化、概念化的途径来解决的知识性的问题。怀疑主义的哲学家甚至还可以问：究竟有没有“中国的情怀”呢？“中国的情怀”和其他各国的情怀到底有什么根本的差别呢？我不想这样“煮鹤焚琴”地煞风景。我的直觉告诉我，“中国的情怀”确实是存在的——它存在于每一个受过中国文化熏陶的人的身上。但是这种“情怀”在每一个中国人的身上却有不同的表现，因此又是无从“一言以蔽之”的。“情怀”是属于整体感受方面的事，这也许便是佛经上所说的“如人饮水，冷暖自知”吧！

屈指算来，我住在美国的时间早已超过住在中国的时间，而且照现在流行的说法，我也只能自称“美籍华裔”。但是惭愧得很，从下意识到显意识，我至今还觉得自己是“中国人”。后来我逐渐明白了：原来“中国人”自始即是一个文化概念，不是政治概念。而我的“文化认同”始终是中国，不是西方，虽然我对西方文化优美的一面也十分欣赏。

1978 年 10 月，我第一次回到中国大陆，离出国的时间已整整二十九年了。从东京飞北京那几个小时，心情真是有说不出的激动。那正是我的“中国的情怀”全部流露的时刻。但是飞机降落在北京西郊，萦回在我脑际的却是丁令威化鹤归来的神话，那时我才真正体味到“城郭如故人民非”的意思了。我们是代表美国官方的学术访问团体，接待我们的当然也是中国官方的学术界。接待的热情和诚恳是令人感动的，可以说做到了“有求必应”的地步。但是既属官方交往，“官腔官话”彼此都是无法避免的。这种情况对我来说，却真感到有些“难以为怀”了。后来承接待人员的好意，让我有充分的机会和家人亲友相聚，听到了无数惊心动魄的故事，当然也更加深了化鹤归来的感受。

这次我们的代表团在中国先后旅行了整整一个月。我们的任务是访问汉代遗迹，

所以足迹所至大致以“秦时明月汉时关”为主，在洛阳、西安、兰州、敦煌、昆明、成都等地各停留了两三天。在旅途中，我特别察觉到我自己的心情与同行的美国朋友迥然不同。他们所全神贯注的是怎样通过这次访问来改进他们的专题研究：或证实或修正他们已有的“工作假设”。中国对于他们只是一个客观研究的对象。我虽然也有此客观的一面，但是我的心情主要是一个千载后的子孙来凭吊祖先所踏过的足迹。从西安到敦煌这一段火车行程尤其使我神游于千载之上，时时体念到汉唐时代的祖先怎样开拓了这样一个规模宏大的国家，创造了这样一个绵延不绝的文化。我的心情不但与美国同行者完全不同，甚至和伴随我们的中国朋友也截然异趣。这是因为他们的历史意识已相当彻底地政治化了。他们透视中国史所运用的一些概念范畴，如“奴隶”、“封建”、“阶级斗争”等，对我而言是非常陌生的。例如在西安霍去病墓前，我们看到著名的“马踏匈奴”的西汉石雕，但是这个石雕的正式名称却变成了“马踏匈奴奴隶主”。我们再三地端详，始终无法看出马足下那个模糊不清的匈奴具有何种社会身份。这个标签也许和大陆的“民族政策”有关，自有其不得已的苦衷。但是这毕竟是歪曲历史来迁就政治现实。“马踏匈奴奴隶主”是一个微不足道的小例子，但观微却可以知著。

二十年前我曾研究过汉代的中外经济交通，河西走廊正是我的研究重点之一。但当年只是纸上谈兵，对这条“丝路”并没有亲切的认识。这次从西安经兰州去敦煌才使我了解祖先创业的艰难。这是程伊川所谓的“真知”。在兰州至敦煌的途中，我有《河西走廊口占》一诗。诗曰：

昨发长安驿，车行逼远荒。两山初染白，一水激流黄。
开塞思炎漠，营边想盛唐。时平人访古，明日到敦煌。

诗不足道，但可从其中看出一点我的“中国情怀”。

从敦煌回来，要在清晨三时左右乘汽车赶到柳原。残月在天，在横跨戈壁的途上先后遇到多起骆驼车向敦煌的方向进行，也许是赶早市的村民吧。我当时不禁想到：这岂不是两千年前此地中国人的生活写照吗？除了我们乘的汽车，两千年来的敦煌究竟还有些什么别的变化呢？至少以这个地区而言，汉代的敦煌是比今天要繁荣热闹得多了。我的“中国情怀”禁不住又发作了，这也有诗为证：

一弯残月渡流沙，访古归来兴倍赊。
留得乡音皤却鬓，不知何处是吾家。

限于访问团的性质，我们的行程基本上不包括我少年时代所熟悉的江南。其中虽预计在南京停留一天，访问紫金山的天文台，但又因班机延误而临时取消了。以我们的学术任务而言，此行可谓了无遗憾，即以开阔眼界而言，此行也收获至丰。但是失去重到江南的唯一机会，对我个人而言，则实不胜其惆怅。所以在离开北京的前夕，我曾写下这样几句诗：

凤泊鸾飘廿九霜，如何未老便还乡。
此行看遍边关月，不见江南总断肠。

这显然又是我的“中国情怀”在那里作祟了。

尽管二十九年后化鹤归来，发现“城郭如故人民非”，我的“中国情怀”不但未曾稍减，似乎反而与日俱增。正因如此，我才不能忘情于故国，而往往要以世外闲人的身份，与人话国事，说些于己无益而又极讨人嫌的废话。我曾屡次自戒，而终不能绝。周亮工《因树屋书影》卷二记载了他的朋友所说的一段佛经上的故事。这个故事说：

昔有鹦鹉飞集他山……山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言：“汝虽有志意，何足云也？”对曰：“尝侨居是山，不忍见耳！”天神嘉感，即为灭火。

周亮工的朋友接着发感慨说：

余亦鹦鹉翼间水耳，安知不感动天神，为余灭火耶！

这个美丽的故事虽出于印度，但显然已中国化了。“知其不可而为之”，“明其道不计其功”，“只问耕耘，不问收获”，这些话和上面那个神话在精神上不是完全一致的吗？不过不及神话那样生动感人罢了。大概“尝侨居是山，不忍见耳”几个字可以说明我在这一方面的“中国情怀”吧！

不但对中国大陆如此，对香港我也一样有“侨居是山，不忍见耳”的情感。最近为文涉及香港的文化问题，责之深也正由于爱之切。① 我先后在香港侨居了六七年，何忍见其一旦毁于大火。但在抱有狭义的地方观念的读者看来，便不免要疑心我看不起“香港文化”了。我这只飞集他山的鹦鹉竟因此变成了“能言鹦鹉毒于蛇”的鹦鹉，岂不冤哉！

最近看到我的朋友刘绍铭所写的一篇关于大陆“游学生”文学的文章，其中引了王蒙《相见时难》中的一段话，颇耐人寻味。王蒙说：

一个几十年来没有对祖国、对祖国的多难的人民尽过一点义务的“美籍华人”，却有资格来向他提出问题吗？……为有牺牲多壮志，敢教日月换新天！你芝加哥的和纽约的、旧金山和洛杉矶的美籍华人都加在一起，能懂得这两句诗的含义吗？②

这样义正辞严的话，像我这个“美籍华人”读来安能不羞愧欲死。不过羞愧之余，我也产生了一个无法解答的疑问：为什么换了“新天”的今天，忽然产生了这许多“美籍华人”呢？王蒙文中的“美籍华人”显然都是1949年以后出现的。1911年辛亥革命之后，1927年国民革命以后，甚至1945年抗战胜利以后，都没有听说过世界上有所谓“美籍华人”这种奇怪的动物。今晚偶然读到陈援庵先生的《通鉴胡注表微》，看见下面一节文字。姑且抄出来，算作一个不是答案的答案：

① 《明报月刊》1985年4月号。
② 《明报月刊》1985年4月号，69页。

> 孟子曰:“三代之得天下也,得其民也,得其民者,得其心也。”恩泽不下于民,而责人民之不爱国,不可得也。去国必有可爱之道,而后能令人爱之,天下有轻去其国,而甘心托庇于他政权之下者矣。《硕鼠》之诗人曰:“逝将去汝,适彼乐国。”何为出此言乎?其故可深长思也。(《民心篇》第十七)

援庵先生的学问是我所敬佩的。他在1959年以八十高龄加入了共产党,因此他必然也是大陆的作家如王蒙先生者所推崇的。这是一个难得大家都欣赏的人物,尽管欣赏的角度也许彼此有异。援庵先生既然说“其故可深长思”,那就让我们都暂且冷静下来,好好地想一想吧!

西方古典时代之人文思想

人文主义并非西方思想之主流，但重人之观念在西方亦自有其古远之起源。近若干年来，中国思想界颇有人注意及人文主义者，然而一般言之，我们对西方人文思想之发展尚嫌无充分的了解。本文主旨仅在介绍西方古典时代关于人之种种观念，因之并不欲轻易得何结论，为了避免歪曲这些观念在其原来思想脉络中的地位，本文的讨论将以一般哲学思想为背景。但作者非专治哲学之人，错误诚恐难免，读者谅之。

西方思想从其开始处看不但不是人文的，而且是反人文的。其所以如此者，一部分原因盖由于西方人的心智最初似乎是偏于向外在的世界放射。亚里士多德说哲学始于好奇，殆即指此。最早的西方思想通常都追溯到纪元前6世纪的爱奥尼亚（Ionia）诸哲人如Thales、Anaximander与Anaximenes等。因为文献不足，我们对此诸哲的思想所知甚少。但仅据现存的零碎材料，已足以推知他们所注重的问题既非超自然的事物，亦非人之本身，而纯是自然界的现象。因此此派哲学事实上乃是一种粗朴的科学，西方的科学精神于此已有了充分的显露。其特征乃在于为知识而知识，不求实用，亦不涉及价值问题。他们所追求的一个共同对象便是一切事物的物质基础（arché）。尽管每一个人的答案不同，例如有人以为是水，有人以为是气，但基本上都肯定宇宙万物的根本要素是一种物质。在这种唯物思想的支配下，人自然不能有任何价值可言。Anaximander认为动物也是由太阳蒸发潮湿空气而成；而人亦复与其他动物不殊，是从鱼变化来的。

但是这并不是说，西方人在纪元前6世纪时尚没有意识到精神世界的存在。灵魂（psyché）的观念起源远古，或亦为任何原始民族所同具，希腊人自亦不能例外。与爱奥尼亚诸哲同时，在希腊世界的另一端——意大利南部与西西里岛——却孕育着西方文化中另一重要的精神。如果我们说爱奥尼亚学派代表着科学精神，那么毕萨哥拉斯（Pythagoras of Samos，582—510？）及其门徒则可视为西方宗教精神的早期代表。毕氏不满意爱奥尼亚学派的唯物论，而提出最后的真实为数的和谐之说。毕氏本人关于人的观念虽已不得而知，但他既是一个重灵轻肉的哲学家，则与科学派之以人下侪于物质者自应有所不同。同时，毕氏及其学派与当时Orphism神秘宗教关系极深。自来学者多重

视毕氏之数学而不甚注意其宗教性之一面。实则此二者之间当有密切之联系,徒以史料不足,为说不易而已。Orphism 相信轮回之说,以为欲求解脱首先必当使灵魂脱离肉体之羁绊,免除轮回之苦,而后可以永驻神境。毕氏实有闻于此说而起者,所以数学并不是他的目的,而是用以支撑其宗教信仰之手段。毕氏,尤其是他的门徒,从这样的宗教立场出发,遂以人生的最高境界为如何与神相通,而不再堕落尘世。这样的人生观,若取与爱奥尼亚的唯物论相较,诚不可不谓是对人的价值之提高。然而从另一方面看,过犹不及,视人如物与出世求菩提同样无当于尊人之旨。在人文主义者看来,唯物论一系的思想显然是反人文的,而毕氏一系之宗教思想虽曾提高了灵魂的地位,然其游心象外遗落世事的态度最少也当称之为非人文的。其所以如此之故殊非此短文所能解答。我们最多只能重述前面所已说过的话:西方人的心智最初似乎有向外在世界放射的趋向。但此处所当附辨者,心智之光之外射并不足以说明西方人具有反人文的自觉。爱奥尼亚诸哲与毕氏一派对于人的观念只是他们的宇宙观与宗教思想的引申,事实上他们并没有认真考虑过人的问题。如果他们曾自觉地反人文,则其后一二百年间,希腊人文主义的辉煌成就便成为不可理解的现象了。

但是此二系统的思想对希腊此后的哲学发展具有深远的影响。常与变为希腊哲学中之两大主题,而爱奥尼亚诸哲即最早理解到此两主题的意义者。盖希腊人极信宇宙间有一定之秩序,故喜于变幻无方之万象中寻求一不变的常道。爱奥尼亚诸哲之以一种物质解释宇宙万物正表示他们在变中求常的意态。此后的哲人如赫拉克利塔斯(Heraclitus)即以倡变的哲学著称,而同时巴门尼底斯(Parmenides)则力倡常道。亦可为希腊人重视常与变之例证。巴氏与毕氏的宗教思想颇有渊源,而受巴氏影响的思想家亦重心而轻物,对爱奥尼亚之唯物论不断有所修改。但另一方面承继唯物论一系之哲人则发展为原子论,以为宇宙万物皆由原子构成,虽灵魂也不能例外。由于苏格拉底以前西方哲学的重心在自然而不在人生,故上述二系统之思想对人文观念的影响尚不十分明确。苏氏以后西方思想从自然的发现转进为人的发现,其影响遂亦日趋显著。有人以为苏氏以后之希腊哲学仍徘徊于此二系统之间,殊为有见。苏氏以后人生论虽渐盛,但毕竟为宇宙论之一分支,故各家之人文观念亦莫不有其宇宙观之背景。此处略溯其源,或者可使读者对西方人文思想之脉络能有更清晰的了解。

由于苏格拉底之攻击,哲学史家颇轻忽辩者(Sophists)的地位。但事实上,辩者对希腊人文主义之发展甚具功绩。普洛他各拉斯(Protagoras)以人为万物之权衡,近人论西方人文主义者犹多奉之为不祧之祖。而普氏即是一辩者。大体言之,辩者思想乃是对于前此重自然之哲学的一种反动。辩者不仅不注重对自然世界的分析,同时对超自然的世界亦表示深切的怀疑。例如普氏即认为神的存在与否,非人所得而知,因为一则问题本身太隐晦,再则人生过于短促,纵毕生以求也无从获致确切的知识。所以辩者的认知对象遂严格地限于人事界(包括有实用的应用科学)。但是辩者虽为西方最早的人文主义者,若一察其持论之内容,便不难发现他们的人文主义实在对于人之所以为人一点

所涉尚浅。他们仅仅建立了一种重人的态度，而未能在人的自我了解方面有积极性的贡献。“人为万物之权衡”一语虽提高了人在宇宙中的地位，但也有其流弊。因为此所谓“人”乃指个别的人而言。个人与个人既不能尽同，而宇宙之事物又万殊，那么每个人势必都是一独特的权衡，并且将因事因物而异，这样一来就非演成“此亦一是非，彼亦一是非”的局面不可。前面已约略提到，希腊思想的特色之一是在变中求常，在万殊中求统一，自爱奥尼亚诸哲下迄柏拉图与亚里士多德莫不如此。而辩者独不然。他们的盛世（纪元前5世纪至4世纪中叶）正值外患内乱迭相激荡之际；纪元前5世纪初叶希腊虽两次击败了波斯的入侵而造成了希腊文化的光辉时代，但好景不长，到纪元前5世纪末叶著名的希腊内战（Peloponnesian War, 431 B.C.—404 B.C.）兴起，希腊社会日趋解体，旧有的一切标准几皆不复为人所遵循。例如政治方面索伦宪法（Solonic Constitution）已开始受到攻击。而道德与思想方面，情形亦复不殊。辩者所代表的某些倾向便是最好的说明。就道德言，辩者否定了以前的绝对伦理观。公道（justice）本是希腊人所最重视的一项观念，也是他们所肯定的常道之一，但在辩者的时代，公道事实上已空存其名，不再具有任何绝对的意义。根据柏拉图的记述，辩者的末流（如Protagoras与Gorgias的门徒辈）甚至认为世界根本没有什么客观的道德规范，所谓公道、所谓德性也只是弱肉强食的另一说法而已。这类相对的伦理观不仅为少数辩者所持，同时也在一般社会上流行。纪元前5世纪的文学作品，如优利比底斯（Euripides）与亚里斯多芬（Aristophanes）的剧作中，即常见有描述或攻讦当时道德标准之丧失的文字。辩者承此颓风而倡伦理相对主义，遂离弃了希腊文化求常道求秩序的大统，其不能为人文主义奠定坚实之基础是不难理解的。辩者的人文主义的另一缺点则是知识上的怀疑主义。这显然也是丧失了共同标准的一种表征。其中最极端的代表是哥治亚斯（Gorgias）。他在《自然或不存在》（*On Nature or The Non-Existent*，按此书已佚）一书中曾把怀疑论发挥到虚无主义的境地。他认为宇宙间没有事物存在；即使有任何事物存在，亦非我们所能知；即使我们略有所知，我们也无法说与人知。在知识上采取了如此虚无的态度，则其不能于人文主义有任何理论上的建树，也是不难理解的。所以通体而论，辩者虽于希腊人文主义具有清宫除道之功，但在文化史上他们的思想却无法形成主流。明乎此，我们即可以了解何以哲学家常常忽视他们的重要性，更可以懂得他们在当时何以特别受到苏格拉底的严厉攻击了。

苏格拉底其人其学在哲学史上是一个永远无法解答的谜。这主要是由于他没有什么著作流传下来。柏拉图对话集中曾屡假苏氏之名而立论，然而其中究有多少是苏氏之教，后人已不能断定。不过如果我们不涉及精确的考证问题，则大体上苏氏的基本立场仍是可以认识的。苏氏最不满辩者的相对主义。他相信客观真实的存在，人世间的客观标准即本此而立，而人的行为则应当符合这些标准。我们实可以说，他在一个丧失了客观标准的变动时代中重新肯定了伦理的绝对（ethical absolutes）。在他看来，这种绝对的真实即是理性知识的唯一对象。他尤其反对辩者哲学中不为灵魂留活动余地一

点。辩者大体上认为人的知识皆从感官直接反应而来,故所得者仅为流动的现象。其知识上的极端怀疑论实伏根于此。苏氏则以为灵魂为开启理性知识的钥匙,使我们可以在感觉的流变中窥察永恒的真实。苏氏把人分为身体的和灵魂的两部分,灵魂之需要食粮与营养亦与身体不殊。而知识即是灵魂的食粮。但此所谓知识并非一般的经验知识,其对象颇近似形上学的绝对(metaphysical absolutes)。因此,苏氏所欲建立的人文主义乃是以神为中心的,也就是要把人和圣多玛(St. Thomas)所谓"永恒的真实"连接起来。这和 Protagoras 的以人为中心之人文主义迥然有别了。但苏氏虽攻击辩者甚力,却也有其承继辩者的地方。首先他在哲学思辨上所表现的怀疑精神,也正是辩者之一特征。此所以他批判了许多当时流行的观念,而终于招流俗之忌。所不同者苏氏另有其积极的、肯定的一面,不像辩者之流入虚无之境而已。其次,重人事轻天道也是苏氏与辩者相同之一点。前面已指出辩者在把希腊思想的兴趣从自然转变到人生方面,颇具功绩。这一精神至苏氏而又得到更进一步的发挥。亚里斯多芬在其名剧(The Clouds)中曾把苏氏描绘成一个辩者,是不无理由的。苏氏最注重的问题乃是决定美好人生的基础。诚如西塞罗(Cicero)所云,他是第一个把哲学介绍到人间世的人,同时,对伦理思辨的热烈追求也由他而开启,并成为此后希腊思想的一个主要特征。苏氏持理性主义甚坚,他所谓的真实与原子论派的物质的真实不同,而是关于形式、关系及一般通性之概念性的真实(conceptual reality)。这种高度抽象的真实是合乎理性的,也是通过理性(灵魂)而可以辨识的。唯有这种真实才是知识之唯一有效的对象和美好人生之唯一有效的基础。

综观苏氏之思想,一方面接受了辩者重人轻物的新风气的洗礼,另一方面则又扬弃了辩者的相对主义。他指出理性为最高的认知机能,通过理性我们始能获得综合性的知识,可以透过感官所接触的表象而深入概念性的与客观性的真实。这样,苏氏又接上了希腊文化思想的正统——在万象纷纭中求最后的真实,在紊乱中求秩序,在变中求常。苏氏的这种知识论极有助于人的尊严之提高。盖人既能透过表象而进入绝对之世界(world of absolutes),则显然已上通于永恒与超越之境,非复尘世之变幻与时间之流逝所能完全淹没了。

苏氏从一个更高的境界上重新肯定了常道,肯定了德性的客观性,诚为对希腊文化传统之发扬。但是就哲学方面言苏氏并未能构成任何系统。他仅强调我们必须追求本体的与绝对的知识,因为这种知识对于德性言乃是不可少的。所谓知识即德性是也。至于如何而可以获致此种知识,则他并没有能够说得清楚。在这一方面他的弟子柏拉图又有更进一步的发挥。柏氏论知识亦斥辩者之相对主义,认为知识不能从感觉或意见中求得。如果个人为万物的权衡,易言之,即以个人直接的感觉为真理,那么每一人的感觉都非他人所能了然,其是非对错亦非他人所能决定了。如此推衍下去,则人与人之间势必无智愚之可言。故柏氏亦与其师一样,相信感觉材料是相对性的,常常互相矛盾,并且也无从取证;至于意见,则常是基于不可恃的直觉,所以也是主观而谬误的。柏

氏推其师之意，认为真正的知识乃是对于概念的知识。盖概念为综合性的意象，超越而又包括了特殊的事物，因而是通向永恒与客观真理之关键。我们对这种概念有了理性的了悟，即可对一切庞杂而不定的个别事物加以分类与整顿，使之可以理解。个别事物起灭无定，唯概念始是完全而永恒的。而知识则必须有永远有效的对象，否则将不成其为知识。柏氏哲学中最著名的形式、理念或概念诸词统指这种知识的永恒对象而言。感觉世界即赖此理念世界之存在而存在（至于其所以然则柏氏未能解释）。人通过感官可以了解感觉世界，而理念世界则必须通过理性而认知。理念世界高于感觉世界，故理性知识也高于感觉知识。尤重要者，理性知识乃是伦理之泉源，理性知识最后必导致对善之观念的领悟，因为善是宇宙之理性的与创造的最高力量，是最根本的永恒真理。若于此无所知，则其他一切知识皆于人无益。这样，柏氏的形上学就和他的人文主义伦理观衔接起来了。

柏氏的伦理思想与政治思想的中心观念是公道（justice），故其在《共和国》一书中即极力为此名词求取一圆满的定义。就国家或社会言，公道必须于全体之和谐中求之。如果一个社会中的每一份子都能依其本性发展，而各尽其所能，则此社会即是一公道的社会。柏氏的政治思想曾引起后世极大的诤议，其是非得失至今犹未能决，可不深论。兹就其伦理思想中涉及人之观念一点言之。柏氏论人之道德行为亦如其论国家社会然，以公道或合理的均衡为最根本的观念。关于这一点，我们必从柏氏的灵魂观着手，才容易说得明白。柏氏不以灵魂为一整个单位，而视之为若干相互冲突的力量之组合。柏氏曾在 Phasdrus 中借一比喻说明人之灵魂具有上升与下堕两种力量；其一限制人之行动，另一个则鼓舞人之行动。前者是天理，故导人发挥其纯粹冥想的至高功能，后者是人欲，故驱人追寻感官的享乐。（按柏氏此种说法极近似宋明理学中之理欲二元论，不过发挥未尽耳。其后至十四五世纪，新柏拉图主义再兴，因于心理之精微阐发益细，遂尤多可与理学精神互相发明者，稍暇当为文畅论之，亦比较中西思想之一有趣题目也。故此处特借用天理人欲二词说之。）但在《共和国》中，柏氏则将灵魂分为三个部分，即天理（reason）、人欲（desire）与精神（spirit）。不过大体上亦与前一分法无甚违异。盖此处所增添之精神一项，乃是天理的代理者，即代天理向人欲传达其命令并强其执行者。此三分法与前述之理欲二元说就柏氏本身之思想言诚属一贯，但若取与中古之灵肉二元论之相较，则分别甚大，殊不可混而同之。柏氏思想对中古基督教颇具影响，奥古斯汀之天上王国与地下王国之分划尤深受柏氏之启示。然柏氏理欲二元之对立却绝不似中古灵肉对立之具有绝对性，其中尚为人之主观努力留有甚大的活动余地，而柏氏伦理思想中人文主义之真精神亦由此而显。其中关键所在即在精神一要素之添入。前面已说过柏氏政治思想与伦理思想中，最重要的一个观念便是公道或合理的均衡。而精神实即调和天理与人欲，使灵魂获致均衡的唯一力量。盖天理上通于永恒之神境，若完全依之而行，则流入中古之苦行，失其人之所以为人之意；人欲下同于禽兽之性，若不加节制，尤将泛滥而无所归止。故或纯依天理或纯依人欲所产生的人类行为都必然是

极端的,而一切极端的行为都不能得到合理的均衡或公道。这在柏氏看来便违背了伦理的原则。由此言之,柏氏在天理与人欲之间所加入的精神一观念正足表明他的人文主义的倾向。站在一个人文主义者的立场,柏氏并不把肉体及其欲望看成是完全坏的,也不以为心灵及其理性的冥想便是完全的善。诚然,人应该让天理通过精神以调节人欲,但调节并不即是全部取消。若干基本欲望(如饮食男女)必须得到满足才能使人生存下去。故基本上柏氏所采取的是节欲论的而非禁欲论的态度。这是他与中古基督教思想家大不相同的一点。

柏氏伦理观是最足以表现他的人文主义的所在。他不叫人忽略人的任何自然才能,但是却鼓励人发展其最高的本性。人的基本欲望当求其满足,然而不能仅止于此。人的最后目的还是要向天理发展,以上通于永恒超越之神境。诚然,柏氏在知识论方面确有鄙弃感觉世界而归向纯粹理念世界之倾向,但在伦理观方面却并不如此严峻,而一唯人生各部分与全体之和谐是求。我们实可以说,柏氏对古典人文主义的主要贡献乃在他用哲学观念把希腊传统的人文理想如和谐、公道等很成功地表达了出来。就这一意义言,他不仅承继了苏格拉底的道统,而且对它作了更进一步的发挥。

希腊的哲学至亚里士多德而达到系统化的高峰,希腊人文思想的发展也至亚氏而告一段落。亚氏在形上学方面与柏氏尽管甚不相同,但在伦理思想上,颇多近似之处。我们不妨说亚氏的伦理思想是柏氏散见于各种对话中的许多伦理观念之系统化。盖亚氏也认为人应当发挥其所具有之最高尚的才性,而不当为现实生活所淹没。此其鼓励人向上之意,固与柏氏无异。柏氏之思想陈义极高,所向往者实在理念之世界,但于理念世界与感觉世界之如何交通则未加解释。其形上学思想与伦理观念之间也常有距离。在这些地方亚氏则恰能弥补其师之缺点。亚氏之学不尚玄远,对感觉知识之对象颇加重视。故其思想大体甚见融贯,理想与现实之间有线索可通,迥不似柏氏之两极化。他认为知识之追求必当始于我们已知事物,又认为共相不能与具体之事物无关,游离的理念既不能对可感觉的事物有所变动,则无甚意义可言。因此他总结道:没有共相则不可能求得知识;但是共相与具体事物之分离却是柏拉图理念说所以招致种种反对的原因。亚氏的一切事物成于四因(material, efficient, formal, final)之说为人所习知,可不详论。此四因亦早已分别为以前之哲人所提出,亚氏不过重加整理而已。但亚氏又将此四因约化为二,即第一项之物质原因与后三项所合成之形式原因。这种物质原因与形式原因之划分遽视之颇似柏氏之理念世界与感觉世界之两极,然而他们两人在思想性格上的一个极重要的区别也在这里。如前所论,柏氏的两个世界之间缺乏沟通的桥梁,而亚氏的形式原因与物质原因却混为一体,不容分别。物质为事物之原料,形式则是事物之最后目的。但形式并非超越的,而系内在于事物之本身,并决定着事物发展之类型,因此形式同时也是一切运动的原动力。从这种观点出发,整个宇宙即代表着无限等级的形式与物质:最低者为粗糙之物质,最上者为纯粹之形式。形式之精粹则凝聚而成上帝;上帝乃是绝对的目的,是理念,也是最初的动力。但上帝本身则具有绝对

之自由，不受任何变动的影响。故上帝可说是最高圆融之境界，宇宙间各层次事物之发展莫不以此为最后的目标，至于究能达到何种境界则因受事物本身之性质与所属之层次所决定而各有不同。

对亚氏之形上学略作检讨之后，我们乃可进而一述他的心理学，因为后者系根据前者而立论。亚氏的宇宙是一个目的论的宇宙，自物质至形式构成一幅层层向上发展的景象。人在此宇宙中亦有其一定的位置。亚氏并不持宇宙为人而存在之说，而以为人不过是从粗糙物质到纯粹形式的实现过程中之一环而已。物质在最下层，乃是无机的、被动的和非理性的。其上始为形式逐层展开所构成的复杂有机体——形式与物质相结合的创造。有机物表示着灵魂的出现，而在亚氏看来，灵魂则是物体之功能或形式。生物与无生物的差异乃由灵魂之有无而判。植物、动物与人既然都具有灵魂，其间便只有程度上的不同。从这一点来说，亚氏是显然把苏格拉底所说的灵魂在范围上大为扩展了——从人推广到整个生物世界。但也因此之故，亚氏对灵魂作了更精细的分解。他认为灵魂共有三种：营养的灵魂、感觉的灵魂与理性的灵魂。植物仅具第一种，一般动物则兼具第一及第二两种，唯有人于一、二种之外又具有第三种。而人之所以特别尊贵者也即在此。由于人之具有理性，他在宇宙这一形式的组织中遂处于中位，把高层次与低层次的事物联系了起来。因此人性也居于物性与神性之间。人的一部分是物质，另一部分则是形式；尽管他能作理性的思考，但却不能如神一般作纯粹的玄想。（按亚氏以上帝或神为最完美之境界，不需也不可能再向更高的境界攀求，故上帝或神之唯一活动即是对其自身之完美为纯粹的玄思，此种玄思乃是“对思想之思想”〔a thinking on thinking〕，绝非人所能企求。）又由于人之兼具感觉与理性之故，人遂能一方面获得具体的知识而另一方面则获致普遍的知识。人之异于禽兽，这又是一大关键。复次，亚氏对理性的灵魂更有进一步的区分，以为有消极的理性与积极的理性两层次。消极的理性虽能作概念的思维，但潜隐而未彰，故只能是被动的，不触则不发。积极的理性其本身即是思想，它使得我们对于关系、本质、性质及形式等共相能够有知识。我们知道亚氏并不轻忽感觉，反之，他认为灵魂的一切功能最后都从感官材料转来，理性亦然。理性之所以高于其他功能则因为它是化潜能为现实的心路历程之最高发展阶段。但这只是亚氏对于人所具有的一般理性之解说。而亚氏所特别推尊者尤在于积极的理性。依亚氏形式与物质浑然一体之说，灵魂之一切功能皆与身体密切相连，一旦形体毁灭，则亦将随以俱逝。积极的理性独不然。它并非内在于身体，而来自上帝，最后亦归于上帝，故不与人之身体共其存灭；当人不复为人时，它便与人之躯壳分离了。由此观之，此所谓积极的理性实是永恒的宇宙理性（纯粹形式）之一部分，运行于天地之间，亘古亘今，常住不灭。仅就这一点言，亚氏尚未能完全摆脱其师之超越的理念世界之影响。

亚氏对人之精神构成的分析是和他的伦理观分不开的，后者盖从前者转出。在他的伦理观中，亚氏之人文思想得到了全幅展开，而古希腊的人文思想也至此而发展到圆融之境。从人文主义的观点来衡量古代的伦理思想，苏格拉底未免崖岸过峻且带有神

秘意味,柏拉图则抽象而无系统。唯有亚氏才达到健全、清晰,而复实用之境界。亚氏思想之一基本特征是避虚就实。因此他在形上学方面是从经验世界出发,在心理学方面则从功能的观点讨论人之灵魂,在伦理方面他也取同一途径,即在“把人当人而非神或魔”的基础上进行讨论。所以他说:“我们必须研究的德性乃是人的德性。”

亚氏认为伦理与美好生活之目的都在求取一种快乐(eudaimonia)或福利。此快乐或福利乃是源自道德行为的一种满足,也就是“依据完美德性之一种灵魂的活动”。因此他并不把德性当作超越的理想,而视之为理性功能之适当的运用;它本身便是目的,而非手段。道德行为盖不离乎人伦日用,是入世而非出世的。又由于人具有积极的理性,此理性即为人之至境,所以理性的行为同时也便是德性的行为。另一方面亚氏却也不肯把伦理提高到无法实践的程度。人并不是纯粹理性的动物,在理性的灵魂之外,他同时还具有营养的灵魂与感觉的灵魂。人与其他生物所同具的这些功能也决不容加以否定。人如果过度地压制这些自然的功能,那么人已不复是完全的人了。人的功能,自滋养、生育以至概念性思维,都是有机的。人既为一复杂的有机体,则当然应该对他性分中所具有一切复杂的功能予以合理的综摄,使之成一协调而均衡的整体。

亚氏分德性为两类:一是推理的德性,一是实用的德性。由于他受了柏拉图的影响,对纯粹思维的生活特加重视,故以推理的德性比实用的德性要高出一个层次。所谓推理的德性盖超越于实用道德之上,而翱翔于柏拉图式的纯思境界。它所追求的只是概念性的形式知识,同时因为它的玄思对象亘古不变,它所获致的真理也具有绝对性。另一方面实用的德性则以可变的事物为对象,其所得者乃是相对的真理,故可有商榷的余地。推理的德性又可再分为科学知识、直觉理性与哲学智慧三种;但这些主要是针对着哲学家而发的,和一般人的生活无大关系。实用的德性则施之于感觉世界(包括人事),而感觉世界变动无常。若处理无常之人事而随时随地都求得最适当办法,那便是道德。在这一方面,亚氏提出了十二种美德,如勇敢、节制、慷慨之类,以为人如依之而行即可得道德的行为。就常人言,最好的人生当然就是将推理德性与实用德性加以融和;因为人一方面是理性的动物,另一方面又是社会中的一分子。然而灵魂的功能甚多,且又有高下之分,若混而杂之,亦非所以求融和之道,故融和之中必不能不有所轻重。亚氏是一个希腊的理性主义者,很自然地,他虽反对压制低级功能如饮食男女等等欲望,但却主张用理性(最高功能)来调节之,使人的生活最后能达到一种合理的均衡。这样我们就接触到了亚氏著名的中庸说(doctrine of the mean)。所谓中庸并非任何先验的规范,故必待智者在具体情况之下自作决定。所可确言者,即人如能把握住中庸之道便可将相互冲突的部分加以适当地配搭,使之成为一调和的整体。至于如何始能灵活地运用中庸之道以处世接物,那便得由个人的智慧和不断地修养来决定了。

从亚氏之整个伦理思想推断,我们更可见希腊人文主义这时发展至成熟之境,真有“千里来龙,至此结穴”的样子。亚氏之中庸说乃是希腊人不趋极端的精神之更高形式,他之推尊理性尤可谓抓住了苏格拉底、柏拉图以来最重要的一条思想线索。亚氏在他

所提出的十二项美德中，以公道(justice)为全部美德之总纲，此益可见他之善于承继希腊文化的大统。盖公道为希腊思想之一中心观念，若以中国古代人文主义作比较，其地位殆近似“仁”字之于儒统。我们在前面曾提到，常与变是希腊哲人所最关切的主题之一，但是前此诸哲或重常或重变，要皆各有所偏。直到亚氏这一问题才算有了合理的安顿。大体言之，亚氏是肯定常道的，他相信宇宙万物为一种理性的力量所统御。但是另一方面他对变道也有所交代。这可从他所持的形式与物质的说法得到证明。我们不妨说形式乃表现宇宙万物之永恒的一面，也即是常道；物质乃表现其生灭的一面，也即是变道。这层意思柏拉图在其理念世界与感觉世界之分划中已先发之。徒以柏氏所蕲向者唯在理念之永恒，遂使此二世界分而难合。而亚氏之形式与物质则浑然一体：共相不能离具体之事物而空存，具体事物之中也蕴有共相之因子。这种形而上学的观念落实到人的身上便有理性与感觉之辨。通过理性人可以知常；通过感觉人可以知变。而理性与感觉在亚氏思想中也尽有脉络相通，未尝分为两橛。因此他对感觉知识的对象极表重视；柏拉图的形式是超越可感觉的事物之上的；亚氏的形式则不离乎可感觉的事物，人必当自其已知之事物渐推至其所未知之事物。再进一步推广到伦理学方面，遂有推理的德性与实用的德性之分；前者以概念性的形式知识为活动对象，因对象不变，故所得之真理是绝对性的；后者以人事为活动对象，因对象流变无常，故无从获致确切不移的处世之方。这就为中庸说提供了存在的根据。从这一观点来看，我们实可说中庸乃是在变幻万殊的人事中所求得的常道。所以中庸之具体表现虽因时、因地、因事、因人而异，而其所以为中庸之理则是不变的、绝对的。在这一点上，推理的智慧与实用的智慧沟通了；人事之变与事理之常也仍然是统一的。

亚氏以后古典哲学已入衰微之境，从人文观点看，其思想尤多可议。兹但取若干主要思想流派关于人的种种观念略作阐发，至于其背后的思想系统则不拟涉及。

首先当提到的是斯多噶派(Stoics)。此派视宇宙为上帝之有计划的建构，其运行亦依循一定的目的。因此他们极重秩序。万物在此宇宙秩序中皆各有一定的位置，人亦不容例外。人如能在宇宙中找到他应有的位置以尽其才性，那么他就已达到了人生的目的，也完成了人的德性。故简言之，完全合乎自然的生活便是德性的生活。但是人怎样才能找到他在宇宙中的位置而生活得合乎自然呢？问题的关键还是理性之有无。宇宙既为上帝之有计划的创造，则宇宙本身必然是完全合乎理性的。换句话说，宇宙为一永恒的理性所贯注。人是有理性的动物，凭着理性的导引，他即可与自然以俱化。斯多噶派的最高伦理理想可以其著名的“圣人”(Sage)或“智者”为代表。此“圣人”或“智者”乃彻底地为理性所化之人；他深知宇宙间一切变动都循着一定的秩序而进行，因之也都是必然的。既然如此，“圣人”对于外在的一切变化遂毫不动心，“圣人”绝对地把自己交付与自然。Marcus Aurelius 曾说过，对任何发生过的事情抱怨，便是对自然的背叛。所以“圣人”无情。中国老庄一派的圣人虽亦主无情，但尚不能到此境地。庄子说“虽有忮心，不怨飘瓦”，显然还承认“忮心”的存在。而斯多噶的“圣人”则连“忮心”都不

许有。

这种“圣人”理想的出现,至少从两方面显示出希腊人文主义的衰落:一、这样冷峻无情的“圣人”殊非常人所能企及,即使有人能达此境界也于人世无所补益。二、斯多噶派既奉如此的“圣人”为最高理想,则必然鄙视人群。在他们眼中,绝大多数人都是愚昧无知的,唯有极少数人才能成“圣人”或“智者”,而此极少数“圣人”或“智者”又终日为愚昧的大众所累。亚里士多德虽亦暗示智者较易达到道德之极境,但他并未鄙视一般人群,更未断绝他们的进德之望。所以他提出德性的完成须赖不断地修养之说;中庸之道是要逐渐从磨炼中才能把握得住的。两者相较正可见斯多噶派的“圣人”乃是人文精神衰微时的产品。

下逮罗马时代,相应于大帝国的形成,斯多噶主义也有若干新的发展,而对人之尊严有所提高:第一,他们强调个人为一不可分割之整体,因而培养出一种独立自主的气概。Epictetus 曾说过:你可以锁住我的脚,但是我的意志虽 Zeus 亦不能夺。由于独立精神的建立,他们又极重对一己负责,故主张自制自赖,完成当下的道德行为。第二,尊重法律。他们相信法律为不可侵犯的。宇宙既为自然律所统治,人世亦当相应而有一套法律。此一套法律也是施于任何人而皆然的。这样就逐渐导出法律之下人人平等的概念。Marcus Aurelius 是罗马大帝,Epictetus 则是一奴隶,但他们都提倡平等之说。此诚不可谓不是斯多噶主义对西方人文精神的重要贡献。

斯多噶派以外便该提到伊壁鸠鲁派(Epicurans)。一般人颇误会他们是物质的享乐主义者,其实不然。他们诚以去苦求乐为人生的目的,但他们所谓乐却不指感官的享受,而是指内心的宁静。他们不取宇宙有一定的目的之说,亦不信灵魂不朽,不信他世之存在。在伦理思想方面,他们与斯多噶派有一相同之点:即要求智者对他的情感与欲望加以理性的控制,以求取更大的福利。伊壁鸠鲁就曾说道:我们的物质欲望减少一点,快乐的机会也就增多一点。不过他们也非禁欲论者,在调节人的各种欲望以求取均衡一点上,他们大体上还是走着柏拉图、亚里士多德的路子。但是他们与斯多噶派有其根本不同之处。后者以宇宙有其定然之秩序,人在此大秩序中不过是一个环节而已。前者则为强烈的个人主义者,认为人的解脱只有靠人自己。幸福的种子即内在于人之自身。

然而他们既丧失了希腊正统思想中的超越精神,又缺乏改进社会的淑世精神,更没有向往他世的宗教精神,而一唯当下个人之智力是赖。在一个文化剧烈变动的时代,这样空无依傍地追求小我之解脱,其可能的结果为何是不难想像的。所以伊壁鸠鲁主义一方面虽保留了希腊人文思想的余影,另一方面却正象征着古代人文精神的没落。

此外更可一及者尚有怀疑主义与新柏拉图主义两派。前者可说是对希腊重理性、重知识的精神之全盘否定。自苏格拉底以迄伊壁鸠鲁,无论立说如何不同,大体上皆以理性、知识为通向人生终极目的之唯一大道。怀疑主义者则不然,他们认为唯有不知不识,人才可以得到快乐;追求确切知识的欲望是一切苦恼的根源。他们之教人怀疑一

切,教人勿信任何学理,也许在打破迷信教条一点上有些作用。但他们的展缓判断却是一无限展缓的过程,此则终不能使人的心灵得到安顿,而永远徘徊于犹疑失望之间。新柏拉图主义综合折中了大多数古代唯心论,因此它极力提高人之精神价值,而对感觉世界则贬抑之唯恐不及。人之重要性及其尊严不在他的物质方面,而在于他的精神方面。但此所谓精神已不复是指希腊哲学中所强调的理性,而指一种超理性的力量。这已带有浓厚的神秘主义的色彩。此殆因普罗提诺(Plotinus)于 3 世纪创建其哲学体系时不仅尽量吸收了古代哲学的遗产,同时还深受当时各种新兴的神秘宗教如基督教等之影响。其结果遂使其思想中同时渗入了哲学与宗教之成分。依普罗提诺之说,太一(One,又称 Being)为唯一的真实,也就是一切存在之终与始。故生命源于太一,而最后亦归于太一。宇宙的构造是等级性的,最上者为 Being,次为 Mind,再次为 Soul,最下者为客观世界,亦即是物质(matter)。Mind 仍是纯精神的形式,其所不同于 Being 或 One 者乃在它可直接通于人的思想。至于 Soul 则为形式与物质间之唯一桥梁。Soul 本身是可分解的,故可以透入并消失于感觉世界之中。如果 Soul 凝聚不散,最后乃可与 Mind 合一;如果分散,久而久之即与其生命源头(Mind)隔离,而归于消灭。因此 Soul 若能时时向上攀附,承太一之光辉以透入物质世界,其结果便是创造。反之,若它下堕不已,则其自身终将为物质所侵入以至物化。至于最下层之物质,在此一玄学系统中则最受鄙弃。因物质无形式,仅是粗糙之原料;又因它无 Soul,不受太一之影响,故是恶。从此一形上学系统引申出来的伦理观,势必归于极端提高精神的价值,而厌恶感觉世界。人既处于 Mind 与物质之间,则象征着灵与肉之结合;因此人之主要的努力自然也就是如何在二者之间建立一适当的关系。而事实上,由于太一与物质之善恶两极化,新柏拉图主义者遂认为人愈接近纯精神便愈善,愈陷溺于感觉世界之中便愈堕落。于是人只剩有一条进德之路:即完全依赖 Mind 以使灵魂脱离物质的羁绊,而逐步上升,终达与太一相合之境。在这条路上我们看不见灵与肉融和,这是绝对地弃肉归灵。至其所以能达斯极境者则又非人之理性知识所可助力。人于此惟有仰赖于超理性的神秘直觉。尊人的思想发展到这一步,举凡苏格拉底以来重调和、重理性之精神已全被否定。古典时代人文思想之传统至此而斩。而我们对古典人文主义之检讨遂亦不能不于此告终。

附记:此文虽经参考多种材料而写成,然大体脉络则本之 Herschel Baker 所著 *The Dignity of Man*(Harvard,1947)一书。特记于此,以示不敢掠美之意。

(选自《历史与思想》,
台北:联经出版事业公司,1995 年版)

文艺复兴与人文思潮

引　言

近数十年来国人每好谈“文艺复兴”，而尤好以“五四”以来之文化运动比附于西方之“文艺复兴”。[①] 因此，“文艺复兴”一观念遂深入中国知识分子的思想之中。当白话文运动初兴之际，倡导者常喜引西方文艺复兴前后各国土语(vernacular)文学逐渐代拉丁文而起之事实为同调。我们没有对近人的“文艺复兴”的观念作深一层分析，无法肯定在起源上，他们称“五四”运动为“中国的文艺复兴”是否主要地根据语言而立论的。但无论如何，他们将文言与白话的关系了解为拉丁与各国土语文学的关系则是一显然的错误。盖欧洲各国土语文学之逐渐代替拉丁，根本上乃是中古欧洲的基督世界分裂之结果，故其事要到16世纪宗教革命与随之而来的宗教战争以后始显。在此之前，土语文学虽已在各国有一定程度的存在与发展，但其地位远不足与拉丁文学相较。试以意大利为例。但丁(Dante)与彼特拉克(Petrarch)等虽早在13与14世纪即有土语文学之创作，但至15世纪时所谓Volgare(俗语文学)仍在尝试阶段，一般人文主义者犹多鄙薄之。[②] 另一方面，就土语文学之发展与拉丁文学之关系言，前者实深受后者之影响，文艺复兴在根本意义上是一种寓开来于继往之中的复古运动。当时人文主义者在语言方面特别强调希腊文与拉丁文的研究，稍后又加上希伯来文。而拉丁文与人文主义者之职业关系尤深。当时教廷与各国宫廷中执掌文书之人必须精通拉丁，人文主义者之所以得任斯职主要即因他们能草典雅之拉丁书翰及文告。故拉丁文之在各国朝廷亦正犹骈文之于宋代，非精此道者遂不得膺馆阁之选。文艺复兴时代之拉丁文学，由于深受彼特拉克之影响，西塞罗派之文体(Ciceronianism)盛极一时，亦由于后人模拟西塞罗太过，致文体渐趋公式化，故15世纪末叶之波立善(Politiam, 1454—1494)与15、16世纪之伊拉

---

① 例如胡适之先生关于“五四”运动的一部英文著作即称之为 *The Chinese Renaissance*。

② 关于其时人文主义者对土语文学之争论，可看 Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1955, Vol. I, pp. 297 - 312, Vol. II, pp. 422 - 429。

斯玛斯(Erasmus, 1466—1536)等乃起而反对之,别倡清新文体,以使个人风格得到充分的表现。① 尤有进者,自彼特拉克以来之新拉丁文学对土语文学具绝大的影响,二者之关系不仅不是敌对的,而且是相辅相成的,使人根本不能截然加以划分。② 所以当时人的口号是,非精通拉丁即不足与语发展土语文学。③ 而且各国土语文学之兴起亦不能真正代替拉丁文,因为国际间仍需要一种共同的语言以为沟通学术文化之工具。15 世纪以来欧洲各国之个别发展虽说已在突飞猛进中,但在文化意识上欧洲人仍自觉同属于一文化整体,并具有共同的理想。因此,在文艺复兴时代及其后数世纪中,拉丁文即一直被用为一种国际性的文字。④ 明白了这一历史背景,我们就可以懂得何以自文艺复兴至 19 世纪上半叶这四五百年间,用各国土语写成的无数文学性、学术性以及宗教性的重要著作会不断地被译成拉丁文。⑤

这样看来,近代欧洲各国土语文学之兴起决不容被了解为代替拉丁文;土语文学固然是活的文学,但拉丁则决不是死的文学。近人引用拉丁文与土语文学之例证来推广白话文运动的确收到了宣传的效果。但就事论事,却是出于对近代西方文学发展的曲解或误解。近人之所以将拉丁与土语文学的关系作如此之曲解或误解,以为鼓吹文学革命的手段,则实因他们有一套特殊的历史观亘于胸中。这套历史观质言之便是以文艺复兴为近代欧洲史的开始:在此以前欧洲是处于黑暗的、静止的中古状态;文艺复兴以后,西方文化进入了光明的、进步的与动态的阶段。在这一看法之中,多少就涵蕴着康有为所谓"全变、速变"的历史观念。尽管当时仍有所谓"渐变"与"突变"的争论,而大体言之,那是"突变论"得势的时代。而且,无论是"渐变论者"或"突变论者",都同样具有极强烈的中古与近代对照的历史意识。若就四五十年前西方人对西洋史研究的情形言,这样的历史观也不能说有什么错误,因为多数西方史学家那时也正是抱着这种看法。但中国知识分子之接受这样的历史分期观却不是出于他们对西洋史研究的兴趣,而是他们把中国史比附西洋史的结果。这种比附的是非得失非本文所欲深论。本文上半篇所讨论的问题乃是近数十年来,西方学者对"文艺复兴"这一概念研究的变迁。而从此种变迁中,我们即可了解中古与近代之分并无一截然界线。历史是连续性的:中古并不是黑夜,文艺复兴亦未必即是黎明。如果我们真能体会到这一点,那么过去一种极流行的说法,认为中国与西方相较,其差别在于我们缺乏一近代史阶段,就应该受到严格的批判了。

---

① 关于 ciceronianism 问题可参看 J. A. Symonds, *Renaissance in Italy*, Modern Library ed., 1935, Vol. I, pp. 519, 575,关于 anti-ciceronianism 看 *The New Cambridge Modern History*, Vol. I. (The Renaissance, 1493 – 1520), 1957, pp. 98, 114。

② *The New Cambridge Modern History*, Vol. I, p. 171.

③ Baron, op. cit., p. 312.

④ 参看 Paul van Tieghem, *La litierature latine de la Renaissance*, Paris, 1944, p. 7; Peter Herde, "Humanism in Italy," in Philip P. Wiener, Ed., *Dictionary of the History of Ideas*,(New York, 1973), Vol. II, pp. 517 – 518。

⑤ 关于此问题的讨论,请看 W. Leonard Grant, "European Vernacular Works in Latin Translation", *Studies in the Renaissance*, Vol. I, 1954。

上篇　近代文艺复兴观之变迁

近代的“文艺复兴”观之正式建立必须从瑞士历史家布加特(Jacob Burckhardt)在1860年发表的那部《意大利文艺复兴之文化》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*)说起。布氏为19世纪少数最伟大的文化史家之一,他在这部书中所表现的综合能力,纵非绝后,亦已空前。他对文艺复兴所做的全面解释虽系凝结前人之许多零零碎碎的观念而成,但就其书本身而论则它实为一崭新的创造,亦史学艺术中不可多见之杰构。① 我们现在所熟知的有关文艺复兴之特征如“人之醒觉”、“个人主义”、“古典之复活”以及“解除权威之束缚”等其实都是从布氏书中辗转流传下来的。诚如 Karl Brandi 所云:“我们的文艺复兴观乃是布加特的创造。”近四五十年来修正布氏之学说者不知凡几,然而布氏之系统迄未被全面打破,换言之,尚没有任何人可以建立一个新的综合性解释来取代布氏之说。这种情形之造成,一方面固可说是因为布氏之史才卓越,为后人所不易企及,但另一方面则亦由半世纪来西方学术之偏重分析而不尚综合之风气所促成。唯本文之目的亦并不在全面讨论布氏系统之得失,而在就近人对布氏系统之批评来重新了解文艺复兴之涵义,以期进而对所谓“中古”与“近代”之分际有一比较合理而平实之认识。

布氏建立的正统的文艺复兴观,其最大的毛病是太固定不移,以致与中古时代成为毫不相涉之两橛。依这一观念,一切“近代精神”皆突然兴起于文艺复兴时代,而在文艺复兴对照之下,中古则成了野蛮与黑暗的总集结。② 近数十年来研究中古史及文艺复兴史之学者已分别指出这种错误,并不断地对正统的文艺复兴观有所修正。

大体言之,近人对正统的文艺复兴观之修正,皆着眼于中古与文艺复兴之关系。其中最极端之说法甚至根本否定“文艺复兴”这一概念可以成立。例如著名的中古史家桑戴克(Lynn Thorndike)每逢提及文艺复兴必称之为“The so-called Renaissance”。③ 据桑氏之意见,“文艺复兴”一词在任何严格意义上均不能成立。布氏之书除论古典学之复活一节甚为公允且取材丰富外,其余诸端问题甚多。举凡布氏所指为文艺复兴之特征者,无论为政治、社会、道德,或宗教方面均为中古所已有。故桑氏之结论认为“文艺复兴”之概念当废除,因它有害于我们对中古文化之了解与研究。法国大革命时之哲学家与革命派之抹杀中古政治与经济制度的价值,并不遗余力地破坏一切传统,便是由于这种错误的历史观造成的。④

另一位极端派 E. Gilson 从文化内容上否定“文艺复兴”之价值。依他看,文艺复兴

---

① 看 Wallace K. Ferguson, *Renaissance in Historical Thought*, Houghton Mifflin Co., 1948, p.179。

② 参看 Federico Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, Cambridge, 1958, pp.151－152。

③ Ferguson, op. cit., p.384.

④ Lynn Thorndike, “Renaissance or Prenaissance?”载 *Journal of the History of Ideas*, Vol. IV, No.1(Jan., 1943)。

未创造任何新的价值,它所有的一切有价值的文化内容均为中古之遗。更进一步看,则它不但无增添,且颇有减少。他说:

> 文艺复兴与中古之分别不在其有所增,而在其有所减。就我们所了解的文艺复兴言之,它并不是中古时代加上人,而是中古时代减去上帝。可悲的是,由于上帝的失去,文艺复兴亦同时失去了人自身。①

显然地,像这样的极端论断已多少流于主观偏见。其所以至此者则由于推尊中古太过。依着这条路子发展,文艺复兴遂被解释为中古之没落,而非近代之开始。②

在目前西方史学界,文艺复兴究当归于中古之末叶抑或近代之开端尚是一未决的问题。不过大多数人的意见则仍以为归之近代为得。我们在此亦并无意参加西方人的门户之争。为了使问题较为清晰起见,我们亦不能专看西方史学家关于这一问题的争辩的结论。在某种程度上我们实应进而略察他们的讨论的内容。不过在通常观念中文艺复兴之特征甚多,近人讨论所及亦复不少。此处自不能一一涉及。故此下所论者不过若干较重要之例证而已。

中国学人近数十年来每论及文艺复兴,常喜拈"由复古而得解放"一义为它的重要特征之一。③ 此一观念即是从布加特书中辗转传下来的。布氏认为文艺复兴意大利之古典再生系以公民生活之发展为前提,但此种城市中产者的文化,当其从中古之种种束缚中解放出来后,并不能立即找到它自己的出路,故必须有一向导。而古典文化之形式与实质均恰恰符合这种要求,遂成为当时意大利人狂热爱好的对象,卒至蔚为其时意大利文化之主要部分。④ 是则依布氏原意,文艺复兴乃是市民阶级从中古文化中解放后而产生的复古运动,与我们所了解的"由复古而得解放"已大有距离。中国近代学者谈西方文化源流往往不加深察,以致因果倒置,此亦是一例也。不过此层尚无大伤,因为布氏原书中对"复古"(the revival of antiguity)与"个体之发展"(the development of the individual)二观念同等重视,并分别列为专章。值得注意的是,文艺复兴时人们是否真正获得了"解放",而可以在思想上无所依傍,畅所欲言?此层殊有商榷之余地。据Huizinga之研究,文艺复兴时人之盲目尊崇古代为永恒的权威与典范,已足说明文艺复兴为一尚权威之文化。因此,若以尊权威与尚个性为分别中古与近代之标准,则文艺复兴不能列为近代,其事至显。文艺复兴之整个精神正是极端规范性的(normative):它所追求的是真、善、美等之永恒有效的准则。⑤ 抑又有进者,文艺复兴一方面尊古代为权

---

① Etienne Gilson,"Humanisme médiéval et Renaissance"一文载于他所著 *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 192。

② 例如著名的荷兰史学家J. Huizinga所著关于十四五世纪之法国与尼德兰之社会史即名之曰:"中古时代之衰落(*The Waning of the Middle Ages*)。"著者在英译本自序中认为中古史其实也就是文艺复兴之前奏。(Anchor Book ed., Preface.)

③ 例如蒋方震为梁启超之"清代学术概论"作序即作是语。

④ J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, tr. by S. G. C. Middle more, Phaidon Press edition, 1951, pp. 106 - 107.

⑤ Johan Huizinga, *Men & Ideas*, tr. by James S. Holmes and Hans van Marie, Meridian Books ed., 1959, p. 271.

威,另一方面复未离弃中古之权威。布氏书中论“道德与宗教”的部分大体以文艺复兴之意大利为异教流行或不信教的时代。这一解释亦助长一般人以文艺复兴为“思想解放”的不正确观念。实则文艺复兴并未遗弃基督教正统,此点当时人文主义者已有明白的答复。例如关于彼特拉克之作品中是否有异教的成分问题,15 世纪的人文主义者 Salutati 即曾加以辩护,并谓彼氏最能吸取古典文化以为基督教服务,而人文主义亦决非反基督教的思想。① 又如 Salutati 本人亦尝因提倡读古代非基督教作家之书而为人所责难,他曾有许多信函解释古典研究不但无伤于基督教之信仰,并且可有助于人们对真信仰之了解。② 伐拉(Lorenzo Valla, 1405—1458)最称当时人文主义者之新考证学大师。他之辨 Donation of Constantine 为伪作从根本上动摇了教会的世俗权力。他又运用其训诂与考据之方法于圣经及早期教会诸圣著作之研究方面,而时有创获。例如他怀疑《俗本新约》(*New Testament Vulgate*)非 Jerome 所订,因而从训诂观点撰成《新约注》(*Notes on the New Testament*,1444 年写成),其作意盖与清儒所谓“训诂明而后义理明”相似。当时以及后世,守旧派固颇有责伐拉为离经叛道者,而一般人更喜持近代思想解放之说为彼开脱,然近年来之进一步研究已证明伐拉实具有虔诚的基督教信仰。他之所以攻击教会之世俗权力、经院哲学以及“俗本圣经”等,乃是出于简化与净化基督教之动机。他既不是异教思想家,亦非科学的怀疑论者。③ 欧洲在 15、16 世纪时盛行一种“基督教人文主义”(Christian Humanism),意即使人文主义学术为基督教服务,而以伊拉斯玛斯为此派最显著的代表人物。伐拉实即此派之最重要的先驱人物之一,伊氏受其影响至深。④

由上所论可知所谓文艺复兴乃由复古而获思想解放之说实远非当时历史之真相。此一观念即使不全是无稽之谈,亦必须严加限制而后始有意义可言。就西方近代思想发展之历程言,比较真能彻底地摆脱权威的束缚,而以个人之理性评判一切之态度,要到 18 世纪理性主义盛行后始出现。理性主义者极憎恶中古时代,因此对文艺复兴特加赞美,视之为近代进步之开始。⑤ 布加特对文艺复兴之综合性的解释,多少亦接受了理性主义历史观的暗示。如此辗转相传,愈传愈失真相,“五四”前后之中国人遂至以“思想解放”为文艺复兴的最重要内涵。而“五四”前后中国人所以特别垂青文艺复兴之“思想解放”者,其用心实在于藉此以证明他们鄙弃传统、独抒己意的思想态度为正确的而已。这种态度的是非得失非所欲论,但他们误解或曲解文艺复兴的历史则殊不容为之

① J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renascence*, Oxford, 1943, p.96.

② Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*, Cambridge, 1925, VII“Salutati: Letters in Defense of Liberal Studies”.

③ 关于近人对伐拉的信仰问题的讨论可看下列诸书: Cassirer, Kristeller & Randall Jr.(ed.,) *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp.147 –154; H. J. Grimm,“Lorenzo Valla's Christianity”, *Church History*, XVIII (June 1949), pp.75 –88; and E. Harris Harbison, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, New York, 1956, pp.43 –49。

④ J. Huizinga, *Erasmus and the Age of Reformation*, Harper Torchbooks ed., 1957, pp.57 –58.

⑤ 参看 Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, ch. IV。

隐讳。

另一关于文艺复兴问题的争端是它与近代科学发展的关系。科学为近代文化的最主要特征之一,如果文艺复兴在科学方面没有革命性的成就,则它显然不能算作近代史的开始。布加持的文艺复兴观之遭受近人批评,此亦其一端。布氏“文化史”一方面强调文艺复兴为近代之肇端,另一方面却对科学的发展语焉不详。据近人之研究,文艺复兴在科学及科学思想上的贡献,承先实多于启后。古典研究之复兴对于宇宙学(Cosmology)、数学与物理学等则未见有何显著的增益。① 因此,有人以为文艺复兴在科学方面正处在大战役前的整理与预备阶段,其意义乃在于商量旧学以涵养新知。② 在科学方面,亦如其他方面一样,近人之研究着重在发掘文艺复兴的中古根源。例如桑戴克的不朽巨著《巫术与实验科学史》(L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 Vols.)一书即以强调中古科学传统之持续不断为主题,而颇低估十五六世纪的科学成就。又如著名的科学史家萨尔顿(George Sarton),则以为从科学的观点看,文艺复兴殊无任何“复兴”可言,而是处于12、13世纪的科学兴盛与16、17世纪的科学革命两大高潮之间。从科学方面着眼,他也看出文艺复兴为思想解放之说是错误的。他说:

> 人们常说人文主义者开启了思想自由,这是不对的。他们曾摧毁了一些具有阻碍性的中古偏见,他们曾打破了一些旧的束缚,但是同时也开启了新的偏见与束缚;他们疑难教条的权威,但是却接受了古人的权威……③

以上所论,皆偏重于对布加特的文艺复兴观之批评,这些批评虽不免亦有过火或偏颇之处,例如桑戴克之以科学技术为衡量文化之唯一标准,④但一般而言之,在沟通中古与文艺复兴之历史连续性方面,殊为有功,甚能矫正我们以往对中古与近代分期之武断看法。然而20世纪之史家亦并非都反对布氏的系统。其中仍有人在基本上对布氏之观点抱肯定的态度。值得注意的是,布氏系统的维护者并非一成不变地固执旧说,而是接受了近代的批评之后,对布氏系统作建设性的修正。在这种修正中,中古与近代的强烈对照消失了,文艺复兴的中古根源也显现了出来。在这种地方我们最能见到西方学术进步的原因所在。

在维护布氏系统的学者中,我们愿意提出柏伦(Hans Baron)为例证。柏伦的立场之值得我们重视,还不仅在他对布氏系统作了有力的辩护,更重要的是他竟能在今天这种重分析而轻综合的学术气氛中,坚持要从文化史之全面探求文艺复兴的意义。依柏氏

---

① 参看 Dana B. Durand, “Tradtion & Innovation in the 15th Centery Italy”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. IV, No. 1 (Jan., 1943)。

② Francis R. Johnson, “Preparation in the Progress of Science”, Ibid..

③ Sarton, “Science in the Renaissance”, in J. W. Thompson, G. Rowley, F. Schevill & G. Sarton, *The Civilization of the Renaissance*, Chicago, 1929.

④ 对桑氏之批评可看 Ferguson 前引书,页 385。

的见解，近人从科学一端而怀疑布氏系统的有效性，是犯了以偏概全的错误，如果我们将15世纪的科学发展与文艺复兴的政治文化史配合而观之，则可以避免在纯科学范围内所获致之片面结论害及对整个文化史的评价之危险。就政治方面说，现代史学家固有强调近代制度之中古起源者，①然亦不乏以文艺复兴时代之政治外交的格局为近代制度之滥觞之论。② 柏伦也批评布氏所谓"文艺复兴时代意大利人为最早的近代欧洲人"之说，认为他对文艺复兴之估价过高，以致贬抑了中古思想与政治各方面的延续性。但是换一个角度看，布氏本意也并不是说一切近代思想与制度均源于十四五世纪，而是以文艺复兴为"近代人"开始出现之时代。故他所注重的是文化的型态而不是它的起源。从这一观点看，文艺复兴既非可与中古截然分为二橛，而同时亦仍可以是近代文化之开始，于是文艺复兴在精神上遂填平了中古与近代之鸿沟。再就思想方面说，情形亦复不殊。柏氏反对一部分学人之以科学成就为评判文艺复兴文化之唯一标准，因为文艺复兴的学术兴趣本不在科学方面，当时人文主义者所注重的是对于人与历史的研究。既然如此，我们又如何解说布氏的论旨：人文主义的文化在精神上接近近代思想呢？比较合乎情理的说法应该是：早期人文主义者在推翻占星术（Astrology）的迷信方面所发生的作用对16世纪后的科学发展具有清宫除道之功，因之间接地助长了近代科学与科学思想之兴起。从整个思想与学风看，而不从科学成就作片面观察，则中古科学之变为近代科学，在精神意态上须经过文艺复兴之过渡。这与前面论及政治体系之变迁问题所获致的结论大致是相同的。最后柏氏承认，今天我们对中古思想与制度之了解远较布氏为深刻；这使我们知道中古与近代并非真如黑夜白昼般截然不同，二者之间实有一脉相通之处。但另一方面，百年来对文艺复兴之研究亦并不能因此而被完全否定。如何结合我们对这两个时代的研究而达到新的综合，才是我们今后努力的方向。③

从柏伦的例子我们可以看出，布氏系统之维护者亦同样注重历史的连续性，对中古与近代之分野亦不取绝对的看法。然而在与批评者持论相同的基础上，他们仍然能对布氏之系统作有力的辩护。他们和布氏系统的反对者之根本不同处乃在于后者注重历

---

① 例如C. H. McIlwain，"Medieval Institutions in the Modern World"一文（载*Speculum*，16，1941）即着眼于此。

② 最著名的如E. W. Nelson，"The Origins of Modern Balance-of-Power Diplomacy"，*Medievalia et Humanistica*，I（1942），pp. 124－142，以近代之"均势"源于意大利之五强（即Venice，Milan，Florence，Naples & Papacy。按此意德人兰克〔Ranke〕已先发之，而文艺复兴时代之史家归西亚底尼（Guicciardini）亦已意识到"均势"的存在，见彼所著《意大利史》，英译文见J. B. Ross & M. M. Mc. Laughlin所编*The Portable Renaissance Reader*，New York，1953，pp. 279－284）。又据最近人研究在归氏以前已先提出"均势"之观念者为人文主义者Bernardo Rucellai。（见Felix Gilbert，"Bernardo Rucellai and the Origins of Modern Politics"，*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*，Vol. 12（1949），pp. 101－131）又关于文艺复兴时代之外交为近代外交之开端可看Garrett Mattingly，*Renaissance Diplomacy*，Boston，1955。此书对近代外交之起源作了一番极通彻的研究，旨在说明近代外交之艺术与国际关系之型态奠定于文艺复兴时代。

③ 此段柏氏之论旨采自彼所著之文"Towards a More Positive Evaluation of the 15th Century Renaissance"，*Journal of the History of Ideas*，Vol. IV，No. 1（Jan. 1943）。专从思想史观点讨论文艺复兴观之变迁者可看P. O. Kristeller，"Changing Views of the Intellectual History of the Renaissance Since Jacob Burckardt，" in Tinsley Helton，ed.，*The Renaissance*，The University of Wisconsin Press，1961，pp. 27－52.

史连续性中继往的一面，而前者所关注则是其中开来的一面；后者多从片面（如科学）看问题，而前者则从文化之全体来重估文艺复兴的价值。显然地，如果我们不为门户之见所囿，我们实可以说布氏的整齐系统与近人对它严厉攻击都有所蔽——自然也都有所见。比较近真的说法应该是：文艺复兴兼具中古与近代——亦即继往与开来——两重性格。它是一个过渡的时代，而它在西方文化史上的真正意义亦在于此。[①]

下篇　人文思潮及其影响

我们在上篇中对文艺复兴在西方文化史上之意义有所检讨。但上篇的重心在追溯近百年来西方人的文艺复兴观之演进，故对文艺复兴在文化史上的真实贡献未能畅所欲言。下篇则拟稍补上篇之阙略。唯文艺复兴之文化内容极为复杂，势非此短文所能论述其万一。故兹篇惟遵史家笔削之义，取当时最重要的史事，即人文思潮的发展及其影响，略加阐释，庶几可以使上篇之意旨益为明畅。

自文艺复兴以来，“人文主义者”（Humanist）一词即盛行于西方，[②]至19世纪初年复有“人文主义”（Humanism）一名之正式建立。[③] 然而时至今日，人文主义的确切意义似仍为一般人所不甚了了。就作者所知，我国学人之提倡人文思想者，对文艺复兴之人文主义的认识有时亦仍不免沿布加特之误而推衍益远。

布加特在其《文化史》中对人文主义并未有很透彻的研究，他仅分别地介绍了14、15及16世纪的人文主义者的一般特性，他们的社会地位与他们在文化教育上的贡献。但基本上他是把人文主义者当作中古文化的代替者来处理的。[④] 近代论意大利人文主义之学者大致可分两派：一派为研治古典学术史者。他们认为人文主义运动，只是产生于文艺复兴时代的一种古典学术的研究运动。这派说法自然亦有其事实上的根据，因为人文主义者本身也同时是古典学者，并于古典研究之复兴极具推动的作用。他们一方面发现了新的材料（如希腊与拉丁文作品之原稿及久已绝传之古籍），一方面复加深了对中古拉丁学术之研究，并通过新兴之考证与训诂学对这类古典作品加以整理。而希腊古典之研究尤称文艺复兴之重大成就。这些事实都足以说明意大利人文主义者确为近代语言学与历史学之先导。但是仅仅从古典研究之兴起的角度来了解人文主义运动，则不免过于狭隘化了它的内涵。原因很简单：人文主义者的活动并不限于古典研究一面。他们同时也追求“辩才”（eloquence）的理想因而产生了大批诗文作品。就数量言，这类作品的成就远大过他们的古典研究。尤有进者，人文主义者在职业上乃修辞学

① 参看 Ferguson，*The Renaissance in Historical Thought*，p. 391；及同氏所撰“The Reinterpretation of the Renaissance”，in *Facets of the Renaissance*，Harper Torchbocks，1959，pp. 1－18。

② 参看 A. Campana，“The Origin of the Word‘Humanist’”，*Journal of the Warburg and Courtuad Institutes*，IX（1946），pp. 60－73。

③ “人文主义”（Humanismus）为德国教育家 F. J. Niethammer 于1808年所创。

④ 见 Burckhardt，前引书，pp. 120－121。

家,远承中古之传统。(此点后文当再详论)他们之从事古典作品之研究即由于深信仿古乃培养“辩才”之无上法门。

另一派关于人文主义的解释出自哲学史家。他们视人文主义为文艺复兴之新哲学,乃代中古经院哲学而起者。如彼特拉克、伐拉、伊拉斯玛斯诸人均曾对中古学术加以批判,而欲代之以古典学。复次,人文主义者关于教育、宗教、政治各种问题的著作亦确有不少是有意与中古立异的。但是这一解释较之前说尤为难通。兹仅举两点破之:一、文艺复兴时代经院哲学极为流行,绝无为人文主义所代替之事;二、人文主义者的著作绝大部分都不是哲学性的,故不得视人文主义为一种哲学。(此二点后文当续有发挥)大抵这种解释殆由于近代人厌恶经院哲学之故,遂致过分强调了它与人文主义的对立性。按之史实,殊多未合。①

许多流行的关于人文主义的错误看法都起于不明了人文主义之渊源。因此我们有必要略加疏解。在上篇中我们曾指出近代正统的文艺复兴观的最大毛病乃在于过分夸大了中古与文艺复兴的对立。这一错误也具体地表现在一般人对人文主义的认识上,即以人文主义为反抗中古之精神。② 对人文主义作如是观者大抵均未深究人文主义者在当时社会上处于何种地位,以致误认他们为一群特殊的先知先觉者,在社会上无固定的分位,而一唯古典之复兴是务。这一印象之造成,一大部分是源于布加特对人文主义所作的描写。③ 但是,正如 Kristeller 所说的,布氏之说仅适用于少数杰出之士如彼特拉克、薄伽丘(Boccaccio)及伊拉斯玛斯等,因此乃是一种例外。④ 事实上任何对人文主义的正确了解,离不开对人文主义者之社会地位及其历史渊源的追溯。从起源上看,人文主义者并非空无依傍的自由人,而是中古传衍下来的一种职业流品。中古时代有一种“书记”(dictatores)者,以修辞与文法为其本业;他们的职业则可大别为两种:一是王侯宫廷与城邦政府中之秘书,另一则为修辞与文法教师。此两项职业亦正为后来人文主义者所继承。虽然人文主义者之社会地位已视中古之 dictatores 为高,但若将前者在社会文化之处境与后者在行政与政治上之重要性作一比较,则二者仍颇有相似之处,其间一脉相承之迹显然可见。不过我们亦不能因此而得出结论说,中古的 dictatores 与文艺复兴的人文主义者在本质上毫无分别。人文主义者的最显著的成就在复兴了古典的研究,这是中古 dictatores 所缺乏的。而人文主义者之所以致力于古典研究,推其原始,则是为了要改进文体与模仿古人之“辩才”,此中决无任何反抗中古之精神,同时这种古典

---

① 以上两段关于人文主义之解释及对此种解释之批评系采自 P. O. Kristeller,“Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, *Byzantion*, XVII(1944-1945)。

② 东方人亦多有沿用此一错误者,如日人三木清之“人间主义”(此文已由徐复观先生译成中文,题为《西洋人文主义的发展》,载《理想与文化》第九期,1950年,页58—70)文中即以文艺复兴之人文主义为从中古桎梏中求解放并含有反抗精神的运动。(中译本,页59—60。又中译本现已收入香港友联出版社所编《人文思想论丛》中。)三木清之说近年来复辗转为中国学者之论人文主义者所袭用。

③ 读者如有兴趣可看布氏《文化史》,页163—167。此处不拟详及。

④ 见前引“Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”文中。

学也决不能代替中古之学术。[①] 不可否认地,文体的模仿必然会进而导向与古典思想之接触。近人所谓人文主义主要是指这种与古典思想接触后所衍发的新思潮而言的。这种新思潮也许对近代思想与态度之建立有过接引的作用,但是此接引作用也并不是在否定中古或反抗中古的方式下表现出来的。就学术范围言,人文主义者之兴趣限于修辞、文法、政治、伦理诸方面,[②]至于哲学与科学则本非他们所尝措意,故仍为亚里士多德主义者与他们所鄙视的经院主义者的盘踞之所。[③] 二者学术范围既不一致,则自不可能互相代替。Kristeller 在他的许多著作中,曾一再指摘近人把人文主义与经院主义之争看作中古与近代、新与旧之争的错误。依他看法,这二者在意大利之发源与流传的时间相同,互相影响有之,但人文主义的意义决不在它对经院主义的反抗。故二者之互相攻击殆系不同行业间的斗争的结果,正如人文主义者彼此亦时有争执一样。[④]

人文主义不仅非中古思想的反命题,而且也与反抗北方蛮族无涉。[⑤] 盖人文主义之起源早在 13 世纪,而意大利之陷入北方诸国的统治之下则始自 1494 年法王查理士八世之入侵。因之,至少在 15 世纪以前意大利无所谓"国家民族解放"的问题。16 世纪之人文主义者则多少已有反抗北人之观念,如马基亚维利(Machiavelli)在 1513 年所写《王侯论》(*The Prince*)一书之最后一章中,即呼吁意大利人团结一致,驱逐蛮族出境。自 19 世纪德人兰克(Ranke)以来,不少史学家都因此歌颂马氏为一爱国者。然而近来的研究已逐渐使人怀疑当时之意大利人是否有一种近代国家民族的共同意识,而《王侯论》之最后一章复与全书气氛不调,极可能是一种表面文章,未必有何诚意存乎其间。总之,当时意大利诸城邦都把一己之私利远看在意大利共同祸福之上,外患之来正是内乱的必然结果。在这种情形下,若谓人文主义与意大利民族解放之间有何关联,则殊难使人首肯。[⑥]

布加特的文艺复兴观过度强调意大利与北方诸国的差异,亦为近来最受批评之一端。人们之误以人文主义与反抗北方蛮族有关,实循此一观念而来。究之实际,人文主义并非意大利的特殊产物,在起源上它与北方,尤其是法国的中古学风颇有关联。我们知道,中古的法国曾一再有古典研究的复兴运动,如 9 世纪的文艺复兴与 12 世纪的文艺

---

① 关于本节所论可看 Kristeller,"Humanism and Scholasticism",Kristeller,*The Classics and Renaissance Thought*,Harvard University Press,1955,pp. 11 - 13;及 Ernst Cassirer,et al,*The Renaissance Philosophy of Man*,p. 3. 关于人文主义者与"辩才"的关系,参看 Hanna H. Gray,"Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence," *Journal of the History of Ideas*,24(1963),pp. 497 - 514 and Jerrold E. Seigel,*Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*,*The Union of Eloquence and Wisdom*,*Petrarch to Valla*,Princeton University Press,1968.

② Kristeller "Humanism and Scholasticism".

③ 参看 Myron P. Gilmore,*The World of Humanism*,New York,1952,p. 193。

④ 除上引文外,又可看他的"The Philosophy of Man in Italian Renaissance"一文,收在他的 *Studies in Renaissance Thought and Letters*(Roma,1956)论文集中。(此书手头无有,所有征引皆根据读书笔记,故不能注明页数,理合声明于此。)

⑤ 如三木清文中即有此说(前引文页 62),其误亦为近日中国学者所沿袭。

⑥ 关于此问题之较简要的讨论,可看 F. Gilbert,"The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince",*Studies in the Renaissance*,Vol. I,1954,pp. 38 - 48。

复兴等。此类古典研究之复兴虽时断时续,但法人对古典之兴趣遂得因而持续不坠。意大利的古典研究之复兴一部分即导源于与法国之接触。传统的看法是以彼特拉克为意大利人文主义的始祖。近若干年来的研究已推至彼氏之前。尤其是 Padua 的"前期人文主义者"(pre-humanists)如 Albertino Mussato、Lovato Lovati、Rolando of Piazzola 诸人在诗的艺术方面的成就,显然是受了法国对古典诗文研究的刺激。① 14 世纪以后,法、意二地文化交流更为密切;这是因为 1305 年至 1378 年期间教廷迁驻于法国邻近的 Avignon。在此期间意大利人至法国者络绎于道,而 Avignon 教廷亦在传播古典文化至意大利这一方面起了重要的作用。此外保藏于法国各大图书馆之古典作品原稿亦曾予意大利早期人文主义者以精神上的启发。例如彼特拉克即曾在法国获得 Sorbonne 图书馆的古典原稿,又在 Avignon 得到荷马史诗之希腊文原稿。仅此一例即可见彼氏与法国中古人文主义关系之深。②

我们对意大利人文主义者及人文研究之起源的若干方面既作了如上的澄清,人文主义的一部分性质已甚为明显。我们当已了解,人文主义必不能解释为中古文化之反命题或替代者。西方中古文化之中心在基督教,人文主义者虽不乏批评教会流弊之人,但这类批评并不影响到他们对基督教的根本信仰。16 世纪欧洲最杰出的人文主义者伊拉斯玛斯之坚决不肯参加马丁·路德所倡导的宗教革命,尤为人文主义不反对传统基督教之明证。我们在上篇中曾指出文艺复兴在西方文化史上为一继往开来的过渡时代,而人文主义则正可为此一看法作注脚。以上所论人文主义乃偏重在它之继往的一面,旨在纠正一般人对于它的近代性的夸张。但这并不能否定人文主义亦有其开来的近代性之一面。以下我们当就人文主义的开新之一面略加疏解,使它对近代文化的正面贡献及其历史意义可得而明。唯以时间与篇幅所限,所论势将极为简略。盖作者之用意仅在对有关中古与近代之分际的若干关键性问题稍加解释,而不是叙述文艺复兴与人文主义之历史发展也。

诚如一般学者所云,人文主义并非一套特定的思想系统,而早期情形尤其如此。依 E. P. Cheyney的看法,彼特拉克的人文主义连人生哲学都说不上。③ 但早期人文主义者,从古典文体之欣赏进而为古典作品之内容所感染,确已逐渐建立起一种对人生的新态度。④ 这种新态度,质言之,即比较注重人之本身。所谓"比较注重人"又可分两层来

---

① P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, 1964 and Roberto Weiss, *The Renaissance Disco very of Classical Antiquity*, Oxford University Press, 1969.

② 请参看 B. L. Ullman, "Some Aspects of the Origin of Italian Humanism"一文,收在他的 *Studies in the Renaissance* (Roma, 1955)论文集中,又据 Kristeller 之研究意大利人文主义有三源:一、意大利中古修辞学之传统;二、12 世纪特盛于法国的中古人文主义,即古典拉丁诗文之研究,自 13 世纪后渐传入意大利,而与意大利之修辞学传统相结合;三、希腊古典文学之研究,此为西欧中古时代所没有,而系从拜占庭帝国(Byzantine Empire)传到意大利的。(见所著"The Philosophy of Man in Italian Renaissance"一文)中古人文主义亦有一甚为强固的传统,尤以 1050 年以后的两三个世纪为然。此点已为中古史名家 R. W. Southern 指出,见他的 *Medieval Humanism and Other Studies*, Harper Torchbooks, 1970, pp. 29 -60。

③ *The Dawn of a New Era*, p. 268.

④ Ferdinand Scheville, *The first Century of Italian Humanism*, New York, 1928, p. 1.

说：一是对人之尊严及其在宇宙中特殊地位加以强调，另一则是对于表现个人的情感、意见、经验与环境之具体特色感到无上的兴趣。这一倾向可以从当时的传记与描述文学以至人像画中得到证明。布加特称这种趋向为“个人主义”，是很切合的。① 关于后一方面，本文不拟申论。兹仅就人之尊严及其在宇宙中之地位两观念及其对文艺复兴时代各派思想之影响，加以讨论。

我们已经说过，早期人文主义仅限于文法、修辞之学诸方面，而缺乏思想系统。但人文主义发展至15世纪下叶已在哲学思想方面发生了重大的影响，于是促起新柏拉图哲学的兴起。本来西方古典时代末期的新柏拉图主义已走上绝对的弃肉归灵的地步，因而从尊人转而为贬人。但复活于文艺复兴时代的新柏拉图主义则因与人文主义的学术相结合，因此发生了截然不同的思想效果。我们可以说新柏拉图主义为人文主义提供了一套哲学系统，使许多人文主义之兴趣与活动得到理论上的说明与支持。② 文艺复兴时代之新柏拉图主义大师首推费其诺（Marsilio Ficino，1433—1499）。费氏的活动范围大体不出早期人文主义者的圈子，他的许多哲学问题也都和当时的人文主义思潮有很深的渊源。因此费氏之哲学一出，即能发生广泛的影响。他的人之尊严的学说，及其强调人在宇宙中的地位，都是从人文主义来的。③ 依费氏之说，人在天地间有其特有之尊贵，而非其他动物所可比拟者，人之多才多艺固为其尊贵与卓越之一端，然尚是表象。人之真正可贵处乃在其灵魂之自由，不像其他动物之固定于某一种形式与行动之中。人的行动有各种可能：既可上升以攀附上帝，亦可下降以及于万物。④ 此一人之尊严说和他对人之灵魂在宇宙中之地位的安排是分不开的。在他的宇宙系统中，人之灵魂恰居中位，亦即在灵界与物界之交接处，因此可以贯通上下，灵物二界因灵魂之故遂得合而为一。⑤ 费氏思想虽颇有承继前人之处，但此一说法则是他的新创。与人之中心地位密切相关者还有灵魂不朽之论。费氏既认为一切事物之在宇宙间者都有其本然的目的，灵魂亦非例外。灵魂之目的是什么呢？费氏以为是通过内心之经验逐步上升，最后达到与上帝合一之境。达到此最高之境后，灵魂就可以在上帝之怀抱中得到永恒的快乐与休息。此一最高之境也就是至真至善之境。然而人生太短促，并非人人都可在生

---

① Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, pp. 20－21. 近人有谓文艺复兴并无个人主义者（关于此问题可参看 N. Nelson, “Individualism as a Criterion of the Renaissance”, *The Journal of English and Germanic Philology*, XXXII, 1933）实由于误解布加特用此名词之本意。

② Gilmore, *The World of Humanism*, p. 193. 关于人文主义与新柏拉图主义之关系，可看 Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Renaissance*, London, 1935, Chaps. I and II; P. O. Kristeller, “Renaissance Platonism,” in *Facets of the Renaissance*, pp. 103－123; John Charles Nelson, “Platonism in the Renaissance,” in *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. III（1973）, pp. 508－515。

③ P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p. 13. 必须指出，新柏拉图主义虽受人文主义的影响极深，但作为哲学或学术运动言，它实具有独立之意义，不得视之为人文主义运动的一部分或分支也。（参看 Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, p. 58）

④ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, p. 192 及“The Philosophy of Man in the Renaissance”.

⑤ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 196－197. “The Philosophy of Man in the Renaissance”; and Cassirer, et al, *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 190－191.

前修至此境。上智之士纵偶有能于生前修到者,亦不易长此保持。然而,圣凡之途不殊,若循一定之程序不断提高自己的灵魂,则人人均能到此至真至善的旅程终点。人生既苦短,费氏遂不得不强调灵魂之不朽,盖唯有肯定灵魂在人死后仍能继续其未完之旅程,然后此至真至善之境始真正能成为芸芸众生所蕲求的共同目标。人人均能达此最高之境,于是人之尊严,亦即其高于其他动物之处,也就显露了出来。①

继费氏而起,对人之尊严作更进一步的发挥的,是他的大弟子辟柯(Pico della Mirandola, 1463—1494)。辟柯虽亦为一新柏拉图主义者,但他的学问极为博杂,思想亦不囿于一家,而有意对柏拉图主义与亚里士多德主义进行一更高之综合。但他不幸英年早逝,致未能竟其志。他的重人思想,亦如费其诺一样,系上承早期的人文主义者。②他在发展重人思想方面的贡献则是著名的《关于人之尊严的演词》(*Oration on the Dignity of Man*)。③ 一般人颇有认为近代"人之尊严"一观念是由辟柯最先提出的,其实并不然。在基督教传统思想中,重人之思想实渊远而流长。辟柯在其"演词"中劈头就提到前人的重人思想,足见其思想渊源有自。即在文艺复兴时代,早期人文主义者如 Bartolommeo Fazio 与 Gianozzo Manetti 即已用"人之尊严与卓越"(Dignity and Exellence of Man)为题写过同类的论文。④ 因此辟柯的"演词"之重要性显然不在其重人思想的一般倾向上,而在他提出了与前人截然不同的新说法,以肯定人在世界中的特殊地位。盖前此之论人之尊贵者,大抵皆接受人在宇宙系统中居于一定不移的位置的说法。即费其诺于此亦未能别创胜解。我们已看到,费氏的贡献乃在他将人之灵魂放在宇宙系统之中位,但其固定不移之性格却并未有所改变。辟柯的最大贡献则在于从自由的观点论人之尊严。因此,他在其"演词"中先造一有趣的故事:上帝于创造世界万物之后,就想到祂的伟大的艺术性的创造应该受到欣赏与赞叹,于是复有了人的创造。当人被创造时,世界上万物均已各有定位,故上帝找不到余隙可以对人在宇宙中作任何固定性的安排。根据这一故事,辟柯接着就指出:人在世界上既乏一定之居所,亦无一定的形式,复不具有任何特殊之功用。人无任何特殊的性能,但同时却又以万物之性为性。万物都须受上帝所制订的规则之限制,而人则有自由意志,不在万物所受的限制之内。因之,人又必须善用其自由意志以确定他自己的限制。同时为了使人能于俯仰之间尽察宇宙万物,上帝复将人置于宇宙之中心。于是人遂上不在天,下不在地,而浮沉升降悉赖其选择之自由为之主宰。⑤ 辟柯这一意志自由之论,正表现了文艺复兴时代在思想方面的创始性。⑥ 而他之

---

① Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 226 - 230. "The Philosophy of Man in Italian Renaissance"; and "Ficino and Pomponszzi on the Place of Man in The Universe", in *Studies in Renaissance Thought and Letters*.

② Cassirer, et al., *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 221 - 222.

③ 英译本同上书 pp. 223 - 254。

④ 参看 C. E. Trinkaus, Jr., *Adversity's Noblemen*, *The Italian Humanists on Happiness*, New York, 1940, pp. 63 - 66。又参看 Cassirer, et al.,前引书 p. 219。

⑤ Cassirer, et al., *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 224 - 225.

⑥ E. Cassirer, "Some Remarks on the Originality of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, Vol. IV, No. 1 (Jan., 1943).

论人之尊严及其在宇宙中之地位，则又显然系上承中古与早期人文主义先驱者之余绪；文艺复兴时的继往之一面亦于此可见一斑。辟柯的“演词”之所以能成为人文主义者之代表性的信条，乃是因为人文主义者对人之能力具有无限的信心，故不满于往昔以人与万物同在宇宙中占有一定位置之说；而辟柯之新论既不违尊人之旨，复赋予人以意志之自由，承先启后，独造胜境，盖非他人所能企及也。①

以上二人为新柏拉图主义受人文主义冲击后所产生的新思想家。下面我们将讨论人文主义对亚里士多德主义的影响。亚里士多德主义为中古学术权威，但它在文艺复兴时代之意大利思想界仍占据极重要的地位，与人文主义和新柏拉图主义鼎足而三。②从这一点我们也可以了解人文主义并没代替中古时代的学术思想。至于人文主义与亚里士多德主义在此期中的斗争，与其视之为新与旧或近代与中古之争，则毋宁看作是不同学科间之争。③ 亚里士多德主义者受人文主义影响最显著的代表是庞朋纳粹（Pietro Pomponazzi，1462—1525）。在促成当时亚里士多德主义的革命性改变一方面，庞氏是一位关键人物。这一改变，质言之，就是人文主义的个人尊严与价值观进入了亚里士多德主义的学术传统，而与非个人的与集体主义的旧观点形成对立。④ 庞氏视人为宇宙之中心，其持说与费其诺及辟柯并无不同。他的特殊贡献则在从新的观点解释灵魂之不朽。费其诺之灵魂不朽论非庞氏所能同意；依后者的看法，灵魂不朽论不能用哲学论证证成；人的灵魂不能离身体而存在，故与身体同腐。然而就灵魂之能把握真理与共相而言，它实超越了身体之限制而化为不朽。这种不朽决定于当下人生，而非有待死后。⑤不朽可由精神之上升而求得于生前，人之尊严的观念遂因而益为明确；同时人生意义也从出世的、消极的与冥想的转而为入世的、积极的与行动的。一切人都具有思辨的、道德的与技术的三类才能。思辨的才能非人之特征，而是属于神的，人虽多少都有这种才但决不能至完全之境。技术的才能亦不足以尽人之本性，因为其他动物多少亦具备之，因此唯一使人成其所以为人的特征乃是实际的道德才能。人之好或坏若就其思辨与技术之才能言则都是有限的、相对的，因此只有从道德观点看才有绝对的意义可说。在思辨与技术的才能方面，人不必求完美，亦不可能求完美，但在道德方面人若能努力不懈，则可望渐臻于至善之境界。⑥ 至于庞氏之论人性是多而非一，游移而非确定，为介乎朽与不朽之间的中道，⑦则颇与辟柯所谓人在宇宙中无定位之说深相契合。因为只有如此

---

① 参看 Cassirer, et al., *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 221－222；Trinkaus, op. cit., p. 66；and Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, p. 60。

② 参看 Kristeller, “Philosophical Movements of the Renaissance”, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 17－31。

③ 见 Kristeller, “Humanism and Aristotelianism in the Italian Renaissance”; and *The Classics and Renaissance Thought*, p. 43。按Kristeller 大体以亚里士多德主义亦当包括在经院哲学之中，因据他的研究，经院哲学自 13 世纪以来主要是以亚里士多德为基础的。

④ *Renaissance Philosophy of Man*, p. 257.

⑤ Kristeller, “Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe” and *Renaissance Philosophy of Man*, p. 237.

⑥ Kristeller, “The Philosophy of Man in Italian Renaissance”.

⑦ 见庞氏所著“On the Immortality of the Soul”第一章。英译本见 *Renaissance Philosophy of Man*, pp. 280－381。

说法，才能显出人的主观努力的价值和道德行为的意义。由于庞氏重视现实人生的价值，他的善恶观遂亦是入世的而不与宗教上的死后赏罚说相牵连。因此对德性的酬报就是德性本身，对罪恶的惩罚也就是罪恶的本身。道德就人生言为当下自足而毋须外求者。庞氏谓灵魂本然是可腐朽的，其意即在为德性之价值安排一托身之所[①]。

由上所论可知，文艺复兴之人的观念，自早期人文主义者至庞朋纳粹，实表现一愈转愈深之发展历程。早期人文主义者仅仅重新提出人在宇宙中之地位及其尊严等一般性的问题，费其诺则进一步肯定人在宇宙间居于中心地位，并对灵魂之自由为其尊严之根据一点征引端绪。此一端绪至辟柯遂得畅发而演为人在宇宙间无一定位分的理论。在这里，一方面人之意志自由得到了肯定，而另一方面人对灵魂之沉沦或超拔所负的责任也更为重大。在这种情形下，人们乃不得不更进一层注意人之自身之问题及其如何求超拔之道。这样就引导出庞朋纳粹的思想。庞氏在对人性的分析方面有两点最大的贡献：第一是强调道德的才能是人之所以异于神或其他动物之所在；人唯有在道德上努力不懈以求达到至善之境才算尽了人性。第二是灵魂之不朽须在人世中求取之说。此说尤为转出世的人生观为入世的人生观之关键。

上面的讨论同时也说明了人文主义本身虽不成其为一套哲学系统，而影响所及实震撼了文艺复兴时代各派学术思想，易言之，即使各派之思想重心逐渐转移到对人之价值的肯定与对人之本质的分析方面。但人文主义在开新的方面并不仅仅在于对当时学术思想发生了影响。若人文主义之影响仅及于思想层面，而未能对当时人的生活有所改变，则人文主义仍只能算作一种纸上空谈，而不足与语为新的文化力量。为了说明这一点，我们在结束本文之前必须略察人文主义在近代人的实际生活中所发生的重大作用。

我们在上面已指出，早期人文主义者之从事于古典研究颇有重文体而不重哲学思想的倾向。其所以有此倾向者，一部分原因是他们继承了中古修辞学与文法学的传统：但若径以此为人文主义者不尚玄想之全部理由，则又不免失之太偏。早期人文主义者，自彼特拉克始，即比较注重道德实践而对哲学玄想没有兴趣。彼氏本人极以玄想有为害，故要人注重行为。他认为所谓“德性”盖有两重意义：一为人对上帝须有正当之体察，一为人与人之间须有正当的行为。[②] 关于人与上帝之关系我们不拟在此讨论，兹但试就人与人之间如何始可有正当行为一点言之。具体地说，这也就是人的教养问题。当时的人文主义者在教育方面以倡导“人文研究”(studia humanitatis)著称。所谓“人文研究”则包括诵习古拉丁及希腊经典。[③] 在此种人文研究过程中，人文主义者逐渐发展出重人的意识，因而欲通过人文研究以塑造理想的人物。这一人文教育的思想随处流

---

① *Renaissance Philosophy of Man*, p. 274.

② Whitfield, *Petrach and the Renascence*, p. 105.

③ Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought* pp. 9 – 10; and H. O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, 2nd ed., 1930, Vol. I, p. 4.

露于人文主义者的著作之中。[①] 教学的材料既为古典著作，理想人物的塑造自然也就与模仿古人分不开。从这一观点看，文艺复兴之归向希腊罗马显然不是单纯的复古。[②] 当时的人文主义者马基亚维利即说过：

> 对古代人之研究之所以有价值，乃因他们是人的模范。而仿效他们之努力之所以不致落空，则因为人性是亘古不变的。[③]

可见人文主义者之仿效古人，其着眼乃在于创造新时代之人物，而不是泥于古；因此他们都深信古典研究具有实用性。例如 Vegio 即谓古典人文研究的目的不徒在于学术，而实欲造就有用的公民[④]。维多里诺（Vittorino）亦同样以造就公民为研古之目的；他并以为基督教与古典伦理同是发展完美人格所不可或缺的。[⑤]

人文主义者为塑造完美人格所创设的教育课程，在西方教育史上发生了长久而深远的支配作用。直到 19 世纪，西方学校中的人文主义教程才因科学之兴起而逐渐受到修改。至于人文主义教育计划的完全消失则是 20 世纪初年的事。而且即使在今天，西方的教育在实践方面虽已发生了革命性的改变，但在基本教育理论上较之文艺复兴时代尚未见有甚大的进展。[⑥] 自 18 世纪以来，西方教育课程的重心已从人格教育逐渐转移到知识与技能方面来了。时至今日西方教育的功能似乎仅在造就具有专门知识与技能的人才，而忘怀了文艺复兴以来以发展完美人格为目标的教育理想。这一改变的利害得失固非门外汉所能评论，故作者不拟于此表示任何意见。但作者愿意将两位研治文艺复兴的学者对此转变的看法介绍于本文之末，以供中国关心教育问题者之参考。

Kristeller 氏在其《古典学与文艺复兴思想》一书的结尾处，对今天古典学之沦为少数专家的专门绝学一事曾深致其慨叹。他指出许多职业教育家似乎已完全忘记了人文主义学术的存在，更不必说它的重要性了。他接着说：

> 然而我仍希望并期待我们对古典学及历史学的兴趣终会继续以至复兴起来，因为我坚信它们的内在价值……我不愿给人一个印象，以为我要提高学问的理想而牺牲其他更基本与更具综合性的理想，或者以为我无视于历史学的限制。我们并不只是学者，我们同时还得是公民、工作的人、思维的人和一般的人。诚如布加特所说的，历史知识未必立即使我们变得更为谨慎，但是长远地看却会使我们变得

---

① Kristeller，“The Philosophy of Man in Italian Renaissance”.

② 参看 Crane Brinton，*A History of Western Morals*，New York，1959，p. 243。

③ 转引自 Kristeller，“The Philosophy of Man in Italian Renaissance”。

④ W. H. Woodward，*Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*，1897，p. 182.

⑤ 同上书，p. 67。按人文主义者之特别重视教育的力量是和他们要改善当时的道德状况分不开的。因此几乎所有人文主义者都有关于道德问题的著作。其中不少人，包括伊拉斯玛斯与萨多勒托（Jacopo Sadoleto）在内，是把教育看作道德生活的先决条件的。（参看 Richard M. Douglas，*Jacopo Sadoleto*，*1477－1547: Humanist and Reformer*，Harvard Univesity Press，1959，p. 75）

⑥ Scheville，*The First Century of Italian Humanism*，p. 64.

更明智些。[1]

Whitfield 更深切地告诉我们：

继彼特拉克之后，人文主义者所要教育的乃是完整的人，但是当教育不再关怀人的本身而提出为自然知识而知识时，那就是人文教育逊位日子到了。……我相信自然科学的知识的正确性。但是接下去又该如何呢？……人文主义者一样可以把彼特拉克关于教会占有财富一事所说的话应用于科学的成就上面："如果它占有财富那倒是一件好事，不过如果它竟为财富所占有，那就糟到无以复加了。"离开了人文主义的中心，一切外在的知识都是和我们不相干的。[2]

（选自《历史与思想》，
台北：联经出版事业公司，1995 年版）

① *The Classics and Renaissence Thought*, pp. 88 – 90.
② *Petrarch and the Renascence*, pp. 114 – 115. 按本节原文用典甚多，不宜于直译，故仅译其大意如此。

工业文明之精神基础

前　　言

这篇文字是介绍 John U. Nef 教授，于本年（1958）出版的一部新著——*Cultural Foundations of Industrial Civilization*。这本书之所以特别值得介绍给中国读者是有相当的理由的。我愿从两方面来说明之。第一，就本书的内容说，它是对近代西方文化的精神本源的全面检讨。著者的文化观不但新颖而且深刻。在近数十年中尚没有一部同类的著作可与之相提并论。著者之撰写本书，其用心很像韦伯（Max Weber）写《新教伦理与资本主义之精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*），但范围大不相同，韦氏之作为专题分析，本书则是综合论断。

欣赏工业文明的人常歌颂近代史为人类进步的高峰；厌恶者则引人类日益陷于物质欲望之中而莫能自拔为深忧。这两极端的看法自然是从相反的方向观察同一个盾的结果，因之，也各有其相当的根据，我们于此可不深论，但这两种看法显然是过分着重了近代文化的物质方面。近代文化决不能完全是物质的累积，它自有其精神的一面，更当有其精神的根源。Nef 教授这部书就是要发掘出这种精神的根源，然而相似的工作也并不是绝对没有人做过。若干理想主义的哲人即曾从不同的观点讨论过近代文化的精神。但哲学家论文化，其独到之见与其偏见是成比例的，故未必能使一般人都信服其论断。而本书著者则为一史学家，史学家论文化其取径与哲学家不同。他注重客观的分析，从客观史实中推出结论。也许是因为我自己的兴趣偏重历史方面，我总觉得唯有处处以无可争辩的客观史实为根据，才能建立起我们对文化的正确认识。本书的特殊价值尚不仅在于它所采取的史学途径；更重要的是著者的眼光并不为史学所囿，故书中论断到处均透露出哲学的智慧。现代职业史学家由于长期地受到谨守“言必有据，语不旁涉”的矩矱之训练，所以长于分析个别的历史事件而无综论整个文化的气魄。本书著者则颇具通识，能着眼文化社会之全体。尤可贵者，著者本为世界知名之经济史家，是芝加哥大学经济史教授；他在 16 世纪的欧洲工业史的研究方面，成就甚大。从他毕生的纯

经济史的研究中,他最后觉悟到经济仅为文化之一方面,远不足以解释近代文明的成就之全。工业文明决非技术之改造或生产工具之革新所能单独造成的,它实具有深厚的精神的基础。此所以著者在序言及正文中曾一再指责马克思以来的经济史家纯从经济观点解释近代工业文明为偏失也。以一个专门治经济史的人最后竟能冲决“俗学的网罗”,进而探索工业文明的精神基础,这在目前史学界的风气下确是极具胆识。此是本书值得我们注意的理由之一。

其次,就本书所采用的方法说,它象征着一种新学术风气的可能到来。半世纪以来西方的学风是一直向分析的途程迈进的。因此在哲学上我们的时代已被称作“分析的时代”(Age of Analysis)。但分析太过则使人只见树木不见森林;这一弊病现在已愈来愈明显,以致西方学人亦渐感到学术有趋向整合的必要。因此不仅在社会科学的领域内我们看到整合的尝试,在哲学上也有人提出分而复合的主张,如 Morton White 在 1956 年出版的 *Toward Reunion in Philosophy* 一书即是一例(虽然在哲学行家看来此书不算成功)。可是在史学的园地内,此种“窄而深”的研究途辙一时似尚不易有所改变。汤因比之引起不少史学家的攻击,一部分原因也在于此。史学的综合诚有其特殊的困难,但我们有认识文化之全体的迫切需要也是不可否认的事实。如何使我们对于个别问题的深入知识可以有助于我们对文化全体之了解,显然是目前史学界的一个亟待解决的问题。Nef 教授此书在这一方面也具有开创性。他以往的论著可以说是极尽“窄而深”之能事;但在他悟及单线直上的研究法不足以认识近代工业文明的本源之后,却更进一步指出,仅就经济史本身来了解以往的经济活动也还是不够的。于是他乃广读著名的通史如 Herodotus、Tacitus 及 Gibbon 等人的著作,并旁及哲学、神学与艺术、文学,最后终于得到“在历史研究上非通不足以言专”的结论。依著者的意见,在史学上严格的“窄而深”的专门研究是无法存在的。因为无论一个经济史家如何力求局限他自己于他的专门范围内,而事实上他在运思的过程中仍不能完全忘怀他以往所学之一切以及生活经验所曾给予他的启示。因之他的研究的结果便不能不多少受到专门范围以外的因素的影响。同时,若我们纯粹从统计数字与分门别类的眼光来探求人类的经济生活,则所得者只能是一些干枯而无生命的结论;这决不是我们研究经济史的真正目的。既然如此,经济史家便应该放开眼界,从整个文化背景着眼以求真正能了解经济史。今按 Nef 氏此一方法论上的新观点实为诊治史学界过分专门化的最好药方,尤值得中国之治史者注意,因为我们最近数十年来之“新史学”亦已陷溺于“窄而深”的泥淖之中,几无以自拔也。

此外还有一点个人的意见,附写在正文之后,希望读者加以参考。

一

过去五六十年以来,论工业制度之起源的人咸为马克思式的进步观念所支配,他们所注重的是各种技术上的变迁如何构成了我们目前处身其间的机器化的世界。在这种

观念支配下，他们显然只注意经济条件的变动，人的主观作用遂未能得到应有的估价。他们在涉及思想以及知识的发现与经济进步的关系时，则仅仅着眼于前者的“效用”（utility）。而所谓“效用”则不过是指着科学知识与发明应用于物质方面的效果而言，尤以机器劳动代替人力劳动一点最受重视。但是精神的“效用”如信仰、伦理，以及艺术对现代生活的推动力量，却已完全被遗忘或否定了。因此近代世界的特征之一便是科学与信仰、伦理，以及艺术的分离。近代思想特重求真，而一切“真”则又须是可以用实物、数量加以证明或用数学演证者。正如巴斯喀（Pascal）所指出，信仰、伦理，以及艺术之事根本不可能这样地予以证实，因之，它们便被看作一些私人的意见，而不是公认的知识。在这样的情形下，它们对近代世界的贡献遂被看成间接的，虽然其贡献并不必然低于科学。

思想的革命与经济生活的革进在表现的方式上完全不同。经济的变动如果是革命性的，则必然影响到绝大多数人的生活，如工业革命即是一例。思想革命不然，它乃是少数杰出的思想家的事。少数人强调一些以往所忽略的价值与方法，并把这些价值与方法导向人类实际生活的新路上去，这就开始了思想的革命。可是少数思想家之所以能如此者，亦并非完全靠他们的智慧；换言之，思想的革新不是完全由孤立的思考产生的，它同时也是思想家吸收并提炼了他人的生活经验的结果。

由于思想革命隐而难察，人们常不能了解它对经济变迁究竟有多大影响。事实上早在近代工业文明形成之前，我们已经历了一个新思想的运动。这一思想运动大约是发生在 1570 年至 1660 年之间，为工业文明之一远源。

这一思想运动的表象之一是人们逐渐趋向求数量的精确。欧洲人在 16 世纪中叶以前对数字的概念并不深刻。有人指出在 Francois Rabelais（1495？—1553？）时代的人们往往不清楚自己的年龄；Rabelais 对他自己的年龄也许知道得还不及近代传记家那样精确。那时的人也不觉得有求精确（precision）的必要。但在此后一百年中人们对时间、数量和距离的确切性的要求则日渐提高。举例言之，1582 年教皇颁布 Gregorian 新历以代替 Julian 旧历，即是求时间精确的表示，历法之改作不过一端而已。此外在其他各种领域内如税收之统计、人口调查、商业上之簿记等，都同样有求数量上精确的趋向。而且这一趋向是全欧性的；英国、法国、西班牙、意大利诸国均在同一时期内发展着数量的观念。数量观念（quantitative mindedness）为近代工业社会的特征之一；但它并不是工业革命以后的产物，而起源于 16 世纪的末叶。这岂不是很可注意的现象吗？

另一个足以说明这新思想运动的方向的历史现象则是近代科学的兴起。从 16 世纪末叶始，数量的观念发展极为迅速，量的计算很快地就进入了国家政策的园地如税收与人口的统计之类。在欧洲大陆上阿拉伯数字的使用至 16 世纪末而普遍化；1590 年至 1617 年之间 John Napier 之数学发明及稍后更著名之对数的发现迅即广泛传播于全欧，结果使算术的计算大为加速。

这种求精确与用数字表现价值的嗜好是和当时人们的科学思考密切相关的。有关

自然科学的玄想自希腊罗马以至中古一直未尝中断,但那些科学思想却与近代的科学观在精神上大异其趣。历史学家已一致承认新科学观之产生是由于近代人对它的思考在态度上起了根本的改变所致,我们现试一考察这一变迁的历史。

所谓"科学革命"甚不易确定它究竟开始于何时。传统的分期大约以1500年为断,而以哥白尼(Copernicus,1473—1543)、Fernel(C. 1490—1558)与Vesalius(1514—1564)为近代科学之先驱。但最近科学史家的研究则认为1500年至1570年与1570至1660年是两个截然不同的时期,而后者则尤为重要。后一期中的代表人物是伽利略(Galileo,1564—1642)、哈威(Harvey,1578—1657)与巴斯喀(Pascal,1623—1662)。这两个时期的最主要的区别之一是由于信仰与艺术在科学研究中所占据的地位不同而造成的。盖在前一时期中,信仰与艺术尚是科学推理的基础,至后一阶段,它们已开始失去其重要性。当然,这种区别亦不可过分强调,因为即使在今天,大科学家的工作在某些精微之处,仍与艺术家的作品有其创造过程上的相似性。但一般地说,在后一阶段中,就决定科学研究的结果言,想像性的洞察力(imaginative insight)所占据的地位已大为降低。此可就天文学的发展见之。哥白尼之否定地球是一平面而固定不动的宇宙中心,并建立起地球为绕着太阳运行的旋转体之新理论,自然是天文学史上划时代的进步。但哥氏之真正贡献却并不在发现此一新理论,因旧宇宙论实未能得人人之首肯。哥氏之成就毋宁在他以绝大的权威与力量提出了根本上已在流行的天体运行的观念。尤其值得注意的是,他所建立的新天文系统并不是从他对天体运行作了"合理的动态的解说"而来;它的理论根据乃在艺术与神学。依照古典美学概念,最完美的曲线是圆,依照宗教概念,在上帝的宇宙中,天体必然循着最完美的方式运行;因此,哥氏相信:"天体只能循着完美的圆而运行。"很显然的,哥氏的结论虽然接近真实,但其所以达到此结论之推理过程则是错误的。在后一阶段中——即16、17世纪之际——天文学的发展在方法上便已走上现代科学的路,这是不难从Tycho Brahe(1546—1601)和Kepler(1571—1630)的作品中看出来的。

从根源上说,文艺复兴时代的艺术家的努力确曾大大地促进了近代科学的兴起。但在进一步的发展过程中,科学与艺术遂不能不分道扬镳。这是由于艺术家对科学知识的态度完全与科学家不同的缘故。前者用人的概念与情感来处理科学知识,故在运用时不能完全精确;后者则纯用理性来探求自然的真相,其间不掺杂丝毫人的因素,故能精益求精。故就上述两个时期而言,后一期始真正可当"科学革命"之称;其间若干方法上之革进则尤其值得注意。第一是强调数量的衡量(quantitative measurememts)为达到结论的基础。Tycho Brahe或Kepler之证实哥白尼学说的大体正确并修正其严重错误——如天体运行的方式是椭圆的非圆的——就完全根据这种新的方法。第二个新的方法则是观察与实验。实验本非新事,古已有之,然而强调实验为任何科学命题的唯一有效的证明则为16世纪末与17世纪初之新发现。从此"征而后信"遂成为近代科学精神中不可分割的一部分。William Gilbert of Colchester在他1600年出版的一本科学著

作中已说明其中每一叙述和解说无不曾经过亲眼证实了好多次的。至牛顿生时（1642）建立科学事实与科学法则于坚实的证据之上已成为科学界的普遍习惯了。第三个有关科学研究的重要革新则是近代数学之兴起。17 世纪初以来之数学发展为科学家提供了新的工具，使科学家的直觉与想像有印证的可能。例如近代天文学上对天体的运行作有系统的预言便非数学莫办。此所以 Whitehead 谓“离开了数学的进步，17 世纪的科学发展实无可能”也。

从上面的分析可知，在 16、17 世纪的科学革命的后面隐藏着一种求数量的精确的精神。但这种精神并不仅仅表现在科学方面，同时在政治与经济方面，我们也一样地可以察见有一种重数量和重精确的倾向。政治家如英国的 Buckhurst（16 世纪末 17 世纪初的 Lord Treasurer），政治思想家如法国的 Bodin，对当时量的经济（quantitative economics）的增加率都感到极大的兴趣。人们已开始在政治与经济生活中要求数量上的精确了。（如人口调查与税收率的统计即是著例。）这说明科学革命不过是当时整个思想运动的一个方面而已。更重要的，此一全面性的思想运动所带来的革新决不仅限于科学和经济范围之内，它在人的内心生活上亦同样产生了不可磨灭的影响。关于这些，我们将在后文涉及思想运动及其后果和工业文明的关系时随时加以讨论。

二

自马克思以来历史家日益相信经济生活决定人的思想与精神之说。这种决定论的流传使人们在近数十年来几乎完全放弃了提高自己精神境界的努力。但人之所以为人，所以有其尊严，乃在于他除了物质生活之外尚有精神生活。他固然不断地在谋取物质生活的改善，但他同时也在无所为而为地求真、求善和求美。这种精神上的自我超拔也同样是决定历史的因素。

过去四百年中欧洲最重要的问题之一乃是思想运动与经济——尤其是工业状况——的变迁之间的关系究竟如何。科学史家目前已一致承认 16、17 世纪为近代科学的诞生时代；而同时，根据经济史家的研究，这一期间也有着一连串的商业革命、价格革命与工业革命。虽然欧洲与美洲的商业交通在这一时期内有长足的进展，但我们却不能把欧洲经济发展的主要动力归之于美洲的发现。往深一层观察我们即可看出，根本的动力是来自欧洲文化的本身。其中之一便是对制造新式事物以取悦感官的新兴趣。这种兴趣起源于文艺复兴的意大利。由于 Ghiberti（1378—1455）与 Brunelleschi（1337—1446）等艺术家的倡导，文艺复兴的优美建筑发展颇速。自此以后一股建筑的狂潮就传布了开来；随建筑而来的为新式的装修，新旧教堂、市政厅房舍以及豪商的住宅都装潢得富丽堂皇。这类装饰又自然刺激了各种艺术品的大量制造。

新式建筑与装饰需要大量的原料，而新的技术之发明（其中大部分系由于艺术上的需要）如印刷、玻璃器物之制造，以及用铅将含银的铜矿中之银与铜分开等，使生产量增

至数倍。就中欧的银与铜的产量言,1460 年至 1530 年之间较前增加五倍。而纸的生产增加尤多。纸业的发达配合着印刷厂的增加,于是书籍得以普遍流传。这对路德新教之宣传亦大有帮助,据说当时宣传品的散发数以万计。所以这一时期中我们看到商品数量的普遍激增。但这并不完全,甚至可说并不主要是出于牟利的动机。在中古早期,艺术与宗教就已支配着欧洲工业发展的方向,到伊拉斯玛斯(Erasmus)与哥白尼时,情形依然未变,不过艺术的力量远较宗教为大而已。我们实可以说爱好艺术的完美乃是促使当时工业发展的主要力量。由于原料甚富,故在不妨害美观的情形下,商品产量与种类均有显著的增加。例如木刻与印书即是很好的明证。文艺复兴时的大商人决不肯为了牟利之故而大量翻印木刻与善版书,盖恐无限的翻印损害其艺术价值也。在建筑方面,情况亦复不殊。新的房屋、桥梁以及蓄水池等之建造总是尽量避免损害旧城之美观。因此,在建筑设计上颇能达到和而不同之境界。文艺复兴并无任何城市计划(city planning),故城市与乡村之建筑乃由于人们具有共同的美的意识所致。他们的美感一部分来自古典的模式,一部分则来自对自然的爱好和使自然成为艺术题材的兴趣。不过文艺复兴的艺术发展其目的并不在供多数人的欣赏,而在为少数人服务;如新建的商人住宅便不像中古末期的教堂那样,是人人可得而享用的。故就建筑言,文艺复兴并未走上近代的大量消费之路。但是从整个工商业发展的趋向来看,它确是近代工业化世界之前导。

16、17 世纪之前,欧洲的经济中心有显著的自南向北转移的迹象,也就是说,英国与斯堪的纳维亚半岛等地区的经济远较南部诸国为繁荣。中欧与西班牙的工商业业已日趋衰落;三十年之战(1618—1648)尤加速了此一衰落的过程。在文艺复兴时代,英国并未能在工业方面与大陆多数国家争衡。宗教革命既兴,各国都有君主没收教会财产的运动;但只有在与罗马教廷正式破裂的国度中(如英国、瑞典、荷兰等北欧国家)这种没收教产的运动始真正能成功。这对于国家经济的影响是极为巨大的;欧洲经济中心于宗教革命后之自南移北,其主要原因之一即当于此求之。中古的教会与僧侣对欧洲的工业与艺术发展原有相当的作用。宗教革命后,教会的经济权力瓦解,有些地区教会甚至不足以自存。因之,宗教性的艺术亦随之而消歇。这在英国是很显然的。教会土地之大量转移为私人(贵族与富商)所有,亦对此后之工业发展有甚大的影响。新的地主一方面用储蓄的方式积累资本,一方面又不怕冒险而投资于新兴的工业。

不但宗教运动对经济发展有深远的影响,当时的政治体制亦在相当的程度上支配着经济史的进程。大体言之,承文艺复兴以来之君主专制潮流而起之国家如法国,由于政府对国家经济政策控制较严,其工业乃向少数人享用的奢侈品、艺术品制造的方向发展。但在宪政发达的国度中如英国,君主对经济的控制力则远为松弛,因之,它的工业发展亦有颇大的自由。我们不妨略加讨论。英国在寺院解散之后,经济上的新趋向是大量发展廉价货品。这一发展尤和煤铁的使用有密切的关联。北欧,尤其是英国的冶铁技术之进步,使工业的生产走上效用的方向,而渐和过去工业之讲求货品的美观与持

久之路线分离。于是而有日用铁器如锅、盘、栏杆、锁钥等和武器如枪炮之类的大量制造。由于铁工业的发达，煤的需要亦大增，故伊丽莎白一世时代是英国煤矿开发之始。而煤的普遍使用反过来又加速了工业化之进程。英国的经济遂日益趋向廉价货品的生产。至17世纪中叶，英国在一般商品的生产上已居于领导的地位，而生产者与消费者双方亦唯数量与效用是求，再不注意品质与美观了。这一趋势当时颇引起一部分贵族阶级的反对，但潮流所趋，卒无可如之何。北欧工业的新发展使商人的头脑很自然地转向更广大的市场的寻求，以谋取利润。这样，经济的努力已走上近代工业体制的道路。

然而，廉价货品之倍增并非此一时期中导使工业主义之兴起及其最后胜利的主要力量。这一时期中最大的革新乃在技术及科学思想的领域内。更进一步分析则可看出，真正对此后之工业文化有决定性的影响者，还不是如何节省人力的新生产技术的发展；在早期工业革命中所产生的减少人力的迫切需要并不足以促成技术的革命。盖技术革命实为1570年至1660年间与自然科学有关的新知识方法造成的。所以我们在探讨近代经济制度之形成时，必不可忽略它的思想的根源。

在技术上，由于英国的量的经济之进展，人们的思考集中在若干实际问题方面，也因而才有若干重要的技术上的改良，并为18世纪的工业革命奠定基础。没有这一早期工业革命，则后来的工业革命是不可想像的。北欧的早期工业革命之意义也并不在于它出产量之多及其企业规模之大，而在于它的生产乃集中在制造大量廉价的商品这一点上。

历史究竟是以人为中心的，它的变迁自不能离开人的因素。16、17世纪之交的经济变迁实为一种精神的力量所推动而来。这便是说，当时人们日常生活的价值与目的之改变使经济活动转换了新的方向。而1580年至1640年则是一转捩点。因为在此期间，北欧人，尤其是英国人已开始强调效用为工业生活的目标。这一强调可从当时最著名的哲人的著作中窥见消息。培根（Francis Bacon）在其*The New Atlantis*中即想像如何用科学来增加商品生产与减少疾病；他并预见到人类征服自然的可能性。笛卡尔（Descartes）在他1673年出版的《方法论》中则已谈及如何延长人的寿命和大量减少人的劳动。这类思想与北欧工业技术之发展相结合，遂开创出新的局面。在16、17世纪之交工业上节省劳力的发明虽尚不甚惊人，但亦已颇有可观。那是一个具有多方面创造性的时代。就北欧与英国言，其创造力主要表现在减低廉价商品的生产与运输的成本上面。也就在此时，人们开始发展了以减少劳力增加生产为目的之新价值观念。我们当然要追问，究竟是经济变动在前呢，还是思想在前呢？但事实上物质的资源并非突然而来的，何以人们偏偏在这一思想大变动的时代中才忽然想出利用它们的新方法呢？这实在是值得我们深省的。仅就英国史言，我们固然可以从它的制度变迁中找到不少有利于鼓励私人投资的因素，但是若非量的观念与量的价值已在人们心中根深蒂固，则量的经济殊少存在的可能。尤有进者，我们知道，此种数量观念并不限于英国一地；它实为全欧性的：在意大利与法国都可以找到。因此，无论经济决定论或地理决定论都不

足以解释这种思想上的剧变。换言之,量的思想决非单纯地是北欧的煤与铁的使用或宗教变迁的结果。我们实可以说,1570 年以来重要性日增的量的价值,其本身乃是构成英国早期工业革命的一支重要的独立力量。

我们在前面已提到近代科学之兴一方面系导源于方法的革新,一方面则思想方向的改变亦颇有与力。从源流处看,近代早期的新思想运动是后来科学发明的所不可少的准备工作。自马克思以来,颇有人相信技术的进步为工业革命的原因,纯粹科学则其附庸。实则这完全是一种倒因为果的谬论。但最近的科学研究(例如 1952 年出版的 Charles Singer's *Technology and History* 一书)已指出技术发展乃是纯科学的应用的结果。近代早期的知识革命是构成工业社会的重要因素;稍一按史实即可知近代科学源于宗教革命及英国内战期间的北欧工业发展之说甚少坚实的根据。在此期间,促成科学革命的力量既非经济制度亦非经济发展,而是思想的运动。同时 Gilbert、Harvey、Galileo、Kepler 等人的科学发明,也和 Descartes、Fermat 及 Pascal 等人的新数学一样,并无任何当下的实际用途可言,故亦不得用后来流行的实用观念解释它们的起源。我们应该肯定:藏在科学革命背后的主要力量乃是自由,而非需要。

总之,早期工业革命与知识革命相结合才使 16、17 世纪之交成为近代工业发生的时代,而 17 世纪中叶的欧洲人之所以远较一百年前更为接近工业化世界者,则主要并不是由于物质的发展。相反地,这是因为人们的思想已发展了新的倾向,如追求量的价值与量的推理方法、征而后信的科学知识,以及综合性的数学等。而这些发展则都有其精神的根源。人类唯赖有精神的力量始能超拔于时间、空间与环境之上而影响长期的历史进程。

三

近代工业社会之兴起亦颇赖自然科学的力量。但近代文明则与工业主义没有必然的关系。所谓近代文明(注:作者用“文明”一词实有特殊涵义,至希读者察之。)乃是与中古比较而产生的概念。从人与人的关系看,近代人较之中古确是文明得多,无可否认。但近代文明与近代工业的结合而形成的所谓“工业文明”则是历史的偶然,而非必然。经济决定论者视文明为工业的上层建筑,在我们看来,这完全是无稽之谈。因此在本节中我们不妨一察近代文明的起源。

首先我们当了解的是自然科学的限制。近代思想史上曾一度有过科学万能的想法,而所谓科学则只是自然科学的同义语。可是近年来一部分最伟大的科学家及科学史家已一再最有效地指出:近代科学作为人了解他自己的工具来说,是有其限制的。伽利略等以来的科学进展差不多已使我们知道了物理与生物界中所有可以证明的真理。但它对我们神秘的人自身的问题之解决却少帮助。对这一点,至少五位现代大科学家是完全同意的;这五位是:Whitehead、Sherrington、Whittaker、Hubble 和 Schrödinger。现

在我们姑举一人之说以概其余。在 1954 年出版的 *Nature & the Greeks* 一书中 Schrödinger 说道：

> 对于我们已经确定为可靠而又无可争议的知识层面说，科学乃是最好的代表……但是我很奇怪，对于环绕着我们的真实世界，科学所描绘的面貌竟又是非常不够……对于真正接近我们的心灵的一切，对于真正和我们密切相关的一切，它（科学）几乎全无所知……它不知上帝与永恒，善与恶，美与丑。有时科学也尝试着解答这些领域内的问题，但它的答案常常可笑之至，使我们无法信服。
>
> 因此，简言之，我们并不属于科学为我们建构的物质世界。我们不在它之中……我们相信我们在它之中……乃是因为我们的身体属于它之故。
>
> 此一不谐和的局面之造因何在呢？……那是因为我们为着建构外在世界的图画已用极端简化的手段把我们自己人格从其中剔出并除去了；所以这幅图画中没有人格，它（指人格）已如轻烟般消散无踪，而且在表面上它也是不需要的。（页 93 – 96）

人的内心生活是近代科学所无能为力的；而除去了人的因素则关于物理与生物世界的种种思维均不会产生。没有这些思维，自然更不可能有因这些思维的应用而创造出来的近代工业化世界了。然而仅仅有科学进步与技术发明就足够产生工业化世界了吗？难道工业主义的胜利不也有赖于减少了人与人之间的戾气的那种人心的蕲向吗？

法国与荷兰等地的宗教战争之后继之有三十年之战。那是一个全体性的残酷斗争，正与 11、12 世纪之战争无殊。初看，它似乎对工业主义之发生有刺激作用，至少战争并未妨害经济的进程。但事实上战争对工业发展决无裨益可言。举例言之，英国在内战前之一段繁荣实由 1560 年至 1640 年间境内和平及与欧洲大陆无长期性战争所导致。同时英国又是自由贸易的地区。和平与自由的结合遂使英人获得在经济上发展的机缘。另一方面，欧洲大陆上的战争对有关自然科学的创造性思想并未有何激励。伽利略诸人之能改变科学研究的方法而使人得以重新探求自然的奥秘，也并非受战争之赐。16 世纪以来人们控制自然的力量之增长，有利于生产的成本的减低与出产的倍增；而同时，限制战争的需要也增强了。但战争具有人的因素，此则非科学的力量所能控制。战争的外在因素是无穷的，它们的作用也因每一不同的战争而异。但无论我们分析战争的外因至如何详尽无遗的地步，其中却有一个因素是所有战争所共同具备的：那便是人性的错误。人类未能达到完美的境界，于是人与人之间和社会之间的冲突才不断产生。

以近代与中古比，则近代人是文明多了，这可以从人对战争与暴力的态度上观察得之。要了解近代文明之逐渐形成，我们不能不略知近代以前暴力所受到的种种限制。首先我们当提及的便是基督教。在 11 世纪末以前，基督教在欧洲所造成的统一并不建筑在武力的基础之上；从 11 世纪中叶至 13 世纪教廷在政治上的力量日益增长，这使教会得以伸张它的权威以限制武装的冲突。教会的法律限制战争的方法是：规定从事战

争须有正义为根据，禁用某些武器，以及规定某几天、某些地区和某些人（如牧师）之战争为非法。这些办法并不是完全无效，19 世纪初圣西门（Saint-Simon）即认为中古教会对限制战争确有很大的影响。在 18 世纪末叶，一部分人已渐觉得中古后期的欧洲人在个人的与政治的关系上有着显著的改进，故人们已远不似前此之粗暴。在宗教战争的前夕，自 1519 年至 1555 年欧洲大部分系在查理士五世（Emperor Charles Ⅴ）的统治之下。罗伯逊（William Robertson）在其 1792 年出版的《查理士五世统治史》一书中便十分颂扬欧洲人此时在政策与态度上的改善。罗氏并指出欧洲从 11 世纪至 16 世纪的历史乃是从野蛮到文雅的过程。但是近百余年来史学的进步证明罗氏的论断是错误的。就一般社会经济的状况说，16 世纪较之 11 世纪的欧洲诚远为成熟，然而若对当时战争之残暴性加以省察，则可见当时人对待敌人以至非战斗人员之残酷殊不足以言文雅或仁慈。即使是教会亦未对欧人与非基督教人民的战争所表现的残忍，有所禁止。从十字军东征的战争情形看，则用最残暴的手段为耶稣而杀人（to kill for Jesus）固为教会政策之一部分。圣西门所羡叹的欧洲和平时期是在 13 世纪；其时教廷权威正如日中天，故教会能限制欧洲本身之战争而转移欧人精力于近东方面。这种和平状态并不是由于欧人自动接受了基于民法与习惯的有限战争（limited war）的原则；也不是由于人们的文雅态度或仁爱精神在世俗生活中已获体现。所以我们不能误认它为文明精神的出现。稍后的战争记载更说明当时人之所以不能大规模地杀人并非心有不愿，而是力有未逮。在中古教会尚能维持精神的统一时，战争的残暴当可略受限制，及至 16 世纪宗教既已分裂，又益之以新武器之发明，战争之残酷简直不可想像。长期宗教战争的结果欧洲人口差不多减少三分之一。仅此一端已可见其酷烈为何如了！

15、16 世纪的人文主义者伊拉斯玛斯、摩尔（Thomas More）、蒙田（Montaigne）均不齿当时的残暴行为，而思有以改善之。但他们却依然认为这种罪恶是社会所固有的，是尘世所不可避免的，只有等待最后审判之日才能完全消灭之。欧洲人对暴力观念之根本改变乃在 18 世纪。18 世纪的人开始发挥人道观念，否定残暴为必要的罪恶，主张对异教徒或不信基督教之人亦一视同仁。人的生命也获得了重视。在摩尔时代，英国法律对轻微的犯罪亦处以极刑，18 世纪以后，法律的严苛性始逐渐消失。这种反暴力思想确是欧洲近代史的一个重要部分。它与工业主义的到来有何关系呢？在未解答此问题前我们须先追溯变迁的根源。我们须对 16、17 世纪之交在此一变迁中之作用予以决定。

反暴力的人道思想虽在近代始得发扬光大，但它仍具有数千年的悠久背景。这一点绝不容忽略。如果我们不知道中古基督教社会所发展的亲爱精诚的精神，不知道古代希腊罗马世界以及近东与远东的文化与学术，甚至如果不了解中国宋代所流行的那种举止中节的人生态度，我们就无法理解近代人道思想的精神基础。同样地，近代科学亦具有渊远流长的思想背景；若没有古希腊、阿拉伯与中古的科学思想的发展，文艺复兴的新科学之兴起也是无法理解的。如果我们从历史之全景来看 18 世纪的人道思想，我们所得的重要印象是人心与思想的改变对 18 世纪欧洲人的人生与政治行为的影响力

比新技术与科学对工业生活的影响更为重大。欧洲人在煤与铁结合之前，在蒸力与工业结合之前，已先获得一种新的良知。

“文明”一词的起源不能早于18世纪中叶。最早使用它的也许是弥拉波(Mirabeau)在1757年出版的一部著作。依弥拉波的解释，“文明”不仅含蕴着高度的教养，同时也指通过优雅的方式将人欲用之于达到人道目的之一切美德而言。最初使用此一名词的人主要是把它当作精神的与道德的品质之结合，而这些品质至少已部分地体现于世人生活之中。18世纪的欧洲人就因为有了这样的观念，才能进一步产生超越国家、种族以至宗教界限的普泛的人道思想。

四

对16世纪欧洲人的生活影响最深的一方面是宗教信仰的问题，另一方面则是追求乐趣(pursuit of delight)的思想。后一种思想的形成系源于艺术的感召；而文艺复兴的经济之以制造优美物品为主亦颇有助于新风气之培养。因此，我们如欲了解宗教战争时人的因素对历史之影响，那么宗教与艺术的新发展便较经济与科学方面的发明更为重要了。

最近一位法国作家E. G. Lèonard指出，宗教革命，至少就法国来说，并不主要是某些社会阶级基于经济原因而掀起的反抗运动。它根本上还是一宗教性的运动。16世纪上叶倡新基督教精神者推伊拉斯玛斯。伊氏提出基督徒对现实世界之责任问题；他与基督教人文主义的关系足可与哥白尼等之于近代科学相比论。我们推考伊氏之宗教改革的思想盖含有两大目标：一是清除教会在世俗世界中所沾染的罪恶，一是使基督教的道德原理在人们日常生活中体现。耶稣的道理是应当被实践的，而不只是空论。

要了解伊氏倡导此一新基督教精神的背景，我们必须一察中古与近代在思想上的另一转变。我们都习知中古之人咸重灵界而轻物界。凡我们现在视为虚灵玄秘之事在中古皆是“真实”(reality)，而今日被视之为“真实”的事物如身体与物质世界，在那时却被看作“表象”(appearance)。因此，只有前者才最重要，亦为永不消灭的，后者则如蟪蛄朝露，殊无足轻重。在这种思想空气的笼罩之下，人们对现实人生所受的苦痛灾难均不加重视。基督教中的圣哲自亦不能例外；他们对当前世界中的一切残暴与错误均视若无睹，不以厝怀。他们但致力于超凡入圣之道以解救人类痛苦；而这类努力在近代人看来却为无用。不仅宗教上如此，艺术上亦然。中古Ramanesque与Gothic艺术对于尘世题材，如动物植物以至人物就不给以重要地位，只视之为灵界的附庸。

可是从13世纪起，却有了新的发展；中古的“真实”渐为近代的“真实”所取代。这一转变首先见之于艺术方面；中古的抽象的神秘的与缥缈的世界乃让位于近代的科学“真实”。这一运动至14、15、16世纪而益为显著。与意大利的Brunelleschi与Ghiberti而俱来的新建筑与艺术已远不若中古艺术之注重精神与神秘性。新的艺术所反映的是

现实世界的真相;其灵感系取之于自然界,山水、树木、花鸟、人物遂成为艺术的主要题材。这一思想上从灵界向现实世界的转变才使伊拉斯玛斯及其同时代人力主改革教会,使宗教精神不只是存在于寺院之内,而且能走向现实人生中去。在早期新教领袖之中受伊氏影响最深者为瑞士的 Zwingli。因此在 Zwingli 的领导下我们最早看到新教的强烈宗教情绪与人类实际生活中的基督爱、柔情和仁慈可以结合起来。在他的宗教理论中,人的自然本能的满足获得了相当的肯定。当时欧洲大陆上的多数地区均以快乐的追求为增加物质繁荣的一部分;这在 Zwingli 看来并非什么罪恶。不但如此,他更以为当时人对自然美与优美物品的爱好乃是上帝解救人之灵魂的计划的一部分。

所可惜者,Zwingli 的教义在早期新教运动中未取得主导地位。而当时比较成功的几个宗派如路德教、加尔文教与英国国教都过分注重德性的消极的一面,故对属于人的身体部分的问题之处理采取极严厉的清教徒式的态度。路德以人为完全堕落不堪,唯有上帝的恩惠可使人上升。加尔文尤为严格,照他的理论则大多数人都要永远沉沦不复。因此早期新教教义未能将仁爱融入信仰者的日常生活之中,对于人的文化修养遂少所增益。至 16、17 世纪宗教发展重新走上严格的寺院静修的道路。这也是由于早期新教与改革后的旧教都太强调人之罪孽所致。这在旧教改革运动中表现得尤为明显。旧教中许多新产生的教派都以极严苛的苦行相号召,对一切人身的欲望采取完全的否定与压制。据近人研究,其中有一派(即 Trappists)僧侣,由于过度苦修,死亡率乃大增,而死于肺病者尤多。无论这种中古最严厉的教规之复活在宗教上之价值如何,它对现实世界中之残暴与残暴的态度并无所改善。这是因为严厉苦修之本身亦是残暴的一种形式——对罪恶的残暴反抗。用这样的方式来赎罪,其结果是残害了人的身体。

但另一方面,基督教自始即含有深厚的仁爱(charity)观念,这可以从耶稣的一生行为及其教义中见之。其后的经院哲学亦以仁爱在一切尘世的德性中为独能使世人归向上帝者。因此遂有“信仰由仁爱而构成”(fides charitate formata)的著名公式。不幸至 16 世纪下叶此一公式在路德与加尔文教义中竟被推翻。加尔文且指斥之为“辩士之谎言”。就此点言,则天主教教理较之初期的新教教义实具有更深厚的人文主义精神。但仁爱思想在基督教中亦非完全是个人与个人间之事。就后来反宗教革命(Counter-Reformation)所发展的精神言,它同时也是对于人类大群体之爱。例如在西班牙的神秘宗派领导下的寺院静修生活便不是为了个人之解脱,那些苦行僧之奉献其全部生命于修道主要是为了求全人类的解脱。度人为先,度己为末,这正是一种至崇高的仁爱精神之表现。

16 世纪末与 17 世纪上叶基督教的创造性的成就表现在宗教道德精神与当时俗世社会上所已流行的文雅态度结合了起来。这中间的每一个因素都是旧有的;但这种结合的本身则是新颖的。伊拉斯玛斯在某种意义上是此一运动的领袖。自此之后,这一运动便逐渐在欧洲展开。因此,当宗教战争时代,若干旧教徒主以武力杀伐异端之际,亦有一部分开明之士力持在宗教信仰问题上不得使用任何暴力。他们努力将仁爱、慈

悲,及文雅诸德性移用于现实世界中以重新发现耶稣精神。我们可以举出两个人代表这一潮流。

这两人便是 Francois de Sales 与 Vincent de Paul。他们来自完全不同的社会阶级;前者出身贵族,后者本为农民。但他们在精神上之一致,却充分说明人的意识并不必然为存在所决定,而可以超越阶级的利害。尤值得注意的是他们都是法国人,而法国在当时阶级的鸿沟最深,贵族与农民在经济上处于对立的地位。故他们二人的例子更足以使我们了解理想与心灵的力量有时确可以大过制度力量。

Francois de Sales 的著作包括 *Introduction to the Devout Life* 与 *Treatise on the Love of God*。前书是写给一般人读的;其主旨乃在示人如何在日常生活中体现耶稣的精神。中古的寺院生活与近代科学一样,都是将人的精神封闭在一个小圈子之中,而忽略了人之所以为人的一面。Francois 承宗教思想的新潮流而起,要人能入世而又不染罪恶,在日常生活中实践基督徒的生活方式。(就此点言,则西方宗教革命以后之基督教精神实颇有与中国佛教自唐代禅宗以来的新宗教精神相同之处。读者若能如此用心,则对此节所论各点可有较深之体会,而近代所谓基督教人文主义在西方思想上的真价值与意义亦可因之而益明。)我们如何在人世间生活得美好的问题不是教会组织之原则或自然科学的原理所能解决的。人如果想生活得善、生活得美,一方面固须克制过分的人欲,另一方面则亦不能完全否定尘世的快乐。加尔文视一切快乐均为魔鬼的诱惑,Francois 殊不然;在他看来适当的乐趣——甚至感官方面的——乃是我们的入圣之阶。人类当如何以赎其罪愆呢? 一部分固在抵抗耽于过度的快乐的寻求;但更重要的则是积极地将仁爱之念灌注于一切思想与行动之中。

Vincent de Paul 的成就主要在于将基督教的仁爱之念具体化为社会慈善事业。早在 1610 年 Francois de Sales 已与友人等共创设 Visitation(一种访问并济救贫病之人的妇女组织)于 Annecy。Vincent 所主持之机构则为著名的 Filles de la Charitè(妇女慈善社),亦纯以救济病、贫、老为其宗旨。其活动的范围从法国逐渐推广至欧洲各地。在 Vincent 领导下的 Filles de la Charitè 后来又发展了救护伤兵的工作,尤于近代人道精神之发扬极有帮助。

综观这两位圣者的成就,可知他们一方面系承受了宗教革命以来新教之强调宗教须与人世生活打成一片之潮流,另一方面他们努力的结果又对新教之严酷的一面加以人道化,使近代宗教精神益近于人情。17 世纪的新教派如 Quakers 与 Unitarians 都在此种精神下产生,故态度尤属文雅,心理也更为仁爱悲悯。

更有一事是讨论近代文明时所不容忽略者,即 17 世纪妇女对于去残胜暴之贡献。Francois 与 Vincent 二圣便特别鼓励妇女从事慈善工作。她们凭其温柔与德性在人世间传布宗教的仁爱与悲悯,使之实现于日常生活之中,实为近代文明之一重要主源。我们不谈妇女解放则已,要谈便不能不说到 17 世纪的妇女在社会事业上的成就。在这种成就的后面已隐然有了妇女之尊严的意识,她们的服务能力已足与男人分庭抗礼,不再是

男人的附庸了。近人之论妇女解放者但知着眼于19世纪以来的女权运动,殊不知17世纪的妇女运动却具有更重要的历史意义。

16、17世纪之交,在自然科学与技术的领域之外,西方尚有更重要的奇迹产生;那便是人的生活方式的革命。我们在本节所叙论者即是这一革命在宗教上的起源。由于寺院中的虔敬生活一变而为入世,又由于妇女运动的兴起,基督的爱乃得逐渐融入日常生活经验之中而为前此所未有者。中古时代的欧洲代表了出世的宗教虔诚;但17世纪的伟大精神运动却显出圣与凡是可以合而为一的。中古的最高伦理理想与文艺复兴的世俗艺术之美的结合乃是达到高度的文化教养的一个必要条件,也是获致弥拉波所谓“文明”的一个不可或少的环节。

五

近代西方的艺术有与道德分离的显著趋势。此一风气始于文艺复兴时代。15、16世纪意大利艺术盛极一时;Vasari在其名著《艺术家列传》中谓后世最多能追踪此期的成就,不可能超过之。我们若稍稍涉猎马基雅弗里(Machiavelli)的著作即可知道,甚至政治与战争也已被看作是艺术性的事物了。当时的艺术固极辉煌,但道德则败坏不堪。这可以从马氏那部著名的戏剧Mandragola中见之。这部戏以描写一个美丽而有德性的少妇如何被她的丈夫的朋友百般引诱终于失节的故事。这个剧本在当时受到观众的普遍欢迎。马氏写作的动机如何我们不得而知,观众如何接受这一主题大概也是因人而异,未可一概而论。但从此剧之流行却可以确定一个事实,即当时的人只求感觉上的愉快欢乐,对于艺术作品的内容并不用道德的眼光加以衡量。这一重美不重德的风气15世纪以后才盛行,以前并不然。欧洲12、13世纪的宗教艺术的传统极重善恶之分;那时的艺术与道德统一于宗教。及至14、15世纪,随着高洁的寺院生活之衰落,宗教艺术中的善恶之分遂亦趋于模糊。

宗教革命的一部分意义就在于恢复了基督教道德的活力。新教运动的领袖及其信徒们自觉有责任克服中古末期以来僧侣不重伦理的风气。宗教革命同时也强调在现实世界中人们须有良好的道德行为。早期的新教徒如加尔文派、英国清教徒及苏格兰的长老会派,都由于过分著重道德,以致认为很多宗教艺术的形式已流于偶像化,而很多世俗艺术的形式则又流于不道德,因之均加以反对。返朴归真在精神上固有可取之处,但强调太过则不免窒息艺术的发展。所以在其后一世纪中宗教革命对艺术及生活情调颇有不良的影响。文艺复兴时代的人,尤其是意大利人,特重感官的美与乐趣,对道德则抱中立的态度。世俗的嗜美风气与寺院生活的松弛交互发展的结果造成梅毒与新教的迅速而普遍的传布。及至宗教革命时代,遂产生强烈的反动;嗜美与世俗的享乐本身即被看作是罪恶。稍后至旧教改革时,天主教在道德纪律上要求之苛犹胜过新教徒。

在1580年至1660年期间,亦即在前述Francois de Sales与Vincent de Paul等宗教领

袖将宗教上的仁爱融入世俗生活之际，世俗艺术（secular art）亦起了重大的变化，渐使艺术与道德走上融和之路。人世的乐趣乃得不违背德性，同时亦与生活态度的文雅谦冲打成一片。这实是欧洲的文学和美术上最伟大的成就之一。此一转变首可征之于文学方面，尤以17世纪初的法国田园文学为然，我们在此姑举 Urfè 的著名小说 *L'Astrèe* 为例。在该书第三部中作者借主角之一，牧人 Silvandre 之口歌颂女人为灵感之源，是人类与天国之间的自然媒介。他说："男人的最精美的思想都是女人所赐予。谁能否认上帝创造女人于尘世乃是为了接引我们走向永恒的幸福呢？"这种女人观显然强调男女之爱的精神，使人超脱单纯的情欲之恋，克服本能的支配，以进于最高尚的情感生活。所以主角 Astrèe 也说：只有主动地与我们不驯服的冲动作斗争才显得我们是理性的而不只是感性的。男人对女人的爱情只有通过两种方式以克制本能的欲望，才有精神价值。第一是用情要专；诚如作者所说："一个男人如果能想像在某些时候可以不爱他的妻子，那么他已经不是她的爱人了。"第二是精神爱为本，身体爱是末。爱情有两种境界：身体的爱虽不可少，但只能是精神爱的结果；男女之爱若仅停留在身体方面，那就与禽兽无异了。女人之所以比男人为高就在于她们天性之中深藏着一种全部奉献（total giving）的精神。在这种新文学中我们逐渐看到求精神完美与求乐趣可以融合为一而不致有伤道德。这种新文学之兴与中古武士文学之衰亦成有趣之对照。当 Urfè 写 *L'Astrèe* 之时也正是塞万提斯（Cervantes）写《唐·吉诃德传》之日；前者透露出近代新人性的诞生，后者则说明中古人物之没落。德与美的结合表现于17世纪法国文学中者实极为普遍。在 Madame de Lafayetts 的小说中很多都是以写人的优雅与自制为主题的。她的 La Princesse de Montpensier 便写出一个美丽的公主如何死于偶然的道德缺陷。作者沉痛地指出："她是世界上最美的公主之一，如果她的一切行为都曾为德性与谨慎所指导，她也许还是最幸福的人。"这样的笔调与马基雅弗里的 Mandragola 已截然不同。此等处最可以觇世风之变。不仅小说的风貌与前迥异，在诗的领域中同样的转变也显而易见。例如莫里哀（Molière）的诗中便处处呼唤人须控制一己情欲与暴戾的本能以逐渐提高人的精神。

新的文化趋势同时又可征之于17世纪艺术的发展。对于新人性的发扬，艺术家的贡献或更在文学家之上。从1600年至1660年，最出色的艺术家却不是法国人，而产生于西班牙与北欧诸国。由此可见，这一文化趋势是全欧性的，不限于某一国中。在这些艺术家的作品中我们发现欧洲人的精神和文化生活是朝着博爱仁慈的方向进展，人与人之间的互相款待也更为温雅有礼。就著名的 Flemish 画家 Rubens 言，他的一生（1577—1640）正是工业文明奠定其精神与美学的基础之时。他的艺术对于近代文明的贡献实比同时最伟大的政治家 Richelieu 更为深远。1637—1638年他完成了不朽的名作《战争的恐怖》（*The Horrors of War*）。艺术家之以战争为题材，其事本非新起。但以往的艺术家之写战争都是描述性的；如达文西在其 Notebooks 中即曾教人如何白描战役。Rubens 此画则不同，它不是单纯的白描，而具有一种道德的目的。它讽喻欧洲从事总体

战争的愚昧;要人注意战争对于人所欲努力保存在人世生活中的诸德性的损害。

另一西班牙大画家 Velasquez 在其名作 The Surrender of Breda 中也用另一方式对总体战争的危害性表达出一种新的伦理观;指示它如何违反了 17 世纪时人正在努力促其实现的仁爱精神。它强调人即使在战斗与胜利的狂热中亦当有责任要控驭自己的暴力冲动。Breda 之战乃是走向有限战争(limited war)的新运动之始,在此次战争中战斗已渐为一种责任感所限制,即打仗亦须依照有礼貌的规则,同时战役一经结束就要把敌人当作朋友一样看待。这一运动实是仁爱意识融入人世生活之一好例。

以上两大画家虽具有不可企及的人道精神,但还只是“欧洲的”艺人。若就画家人道精神的深度与广度言,则荷兰的 Rembrandt 真可说是全人类的艺术家。欣赏他的作品的人不期而然地会感到其中蕴藏着的一片慈悲仁爱之心。艺术虽说是超越时间的,艺术家却不能脱离时间存在。所以 Rembrandt 的作品所表达的仁爱思想显然是 17 世纪的宗教家要以最深的悲悯之情来化民成俗的运动之一部分。

正当文学与绘画中取材于《圣经》的作品已明显地减少之际,欧洲的文艺反而获得与实际人生相结合的宗教道德内容。仁爱精神已从天国降临于尘世。这说明近代“文明”的产生实所有赖于宗教、艺术、文学各种新因素的结合。

但“文明”的降临还不仅仅依靠文学艺术等精神内容的转变,它同时也与传达文艺内容的工具日趋清晰与犀利密切相关。在宗教战争的前夕,文学的发展,尤其是在法国,已与文法及文体等的精确化连在一起。接着便是科学方法的惊人进展的时代;但也就在这一时代中我们看到语言的使用与写作的方式发生了极其迅速的改变,至少在法国、荷兰与英国是如此。16 世纪时作家如 Rabelais 和 Montaigne 等人所用词句颇为晦涩,致与近代法文文法殊多扞格难通之处。但至 17 世纪,如巴斯喀的作品,其行文用字已清楚明畅,而与现代文字无大异了。同样的发展亦可征之于英国与荷兰的文学史,今以篇幅所限,不再缕述。总之从 1580 年至 1660 年欧洲语文有着很显明的从不清楚到清楚的巨大发展。

不仅文体有如此的变化,字体也有类似的进步。治史者每感中古文件中之书法难于辨认;直至 16 世纪情况犹未有改善。但至 17 世纪初,书法遂开始转为清楚易识。通常对这一转变的解释,认为是由于纸张的产量大增,写字不必简缩之故。事实上稍一检讨,即知此说不能成立。盖欧洲纸张生产大盛于 1470 年至 1550 年之间,与印刷业之发明与传布相互辉映。但事实上由于纸张不感匮乏,书写反多不经意,以致此期间文稿较前反更为不清,辨认尤难。至于书法清楚化的运动则发生于 1600 年至 1640 年数十年间。不过 17 世纪时近代书法的发展尚未遍及全欧,日耳曼即为一例外,不能与英、法、荷兰诸国相提并论。由此看来,书法之改变其根本原因实别有在。依我们的推断,这是和当时欧洲最进步的诸国在思想方式和语言运用方面所发生的变化分不开的。

就法国言,其语言文字之趋向清楚与优雅乃是艺术上发展秩序与风格的整个运动之一部分,而后者又复为生活艺术上求秩序与风格的运动之一部分。在此期间,Francois

de Sales 与 Vincent de Paul 正在努力从战乱与缺乏宗教情感的状态中导引人类走向虔敬的生活。他们赋予道德完善的探求以人世的涵义，这是前此所未有的。在同一期间，在绘画与建筑上，在家具与地毯的制造上，在音乐的制作上，以及在诗与散文的创作上，人们都发明了种种讲求秩序的原理和规则。

17 世纪的欧洲大陆在法国领导下，逐渐朝着追求一切艺术题材与形式而努力；这一发展较之十五六世纪在意大利领导下专以求乐趣为宗旨的文艺，实更合乎求善的目标。

在上一节中，我们探溯了 16、17 世纪的文学艺术如何从纯美之追求发展至德与美的重新融合。我们同时也隐约地点出这一发展对近代文明的贡献。在最后这一节里，我们要进而涉及艺术发展与工业文明之间的一般关系。

欧洲艺术史上的“古典主义”的起源必须了解为大陆上工业发展的不可分割的一部分。较早时在意大利文艺复兴的求美运动支配下的工业发展，至法国宗教战争开始时已告衰歇。16 世纪早期在西班牙、中欧以及意大利等地区，环绕着文艺复兴的艺术观而兴起的经济繁荣普遍地崩溃了。同时在此期间，正如兰克（Ranke）所指出的，欧洲贵族阶级亦再度兴起。与贵族权势成长以俱来者则为一切艺术品均融入了道德的内容，而艺术形式方面也出现新的规则。

结果这种求艺术完美的新探索对于工业发展的刺激亦与以往不同。贵族、官吏和商人为了建筑并装饰他们的宫殿、别墅以及城市房屋，就必须制造新的家具与各种新的装饰品。而城市中的雅致房舍尤有大量的发展。房屋的面积，除了君主贵族的宫殿外，较之文艺复兴时则已缩小，但精致过之，故每次易主之后均易于重新修饰与改进。私人住宅的装点在情调上更使人有亲切之感，室内所陈列的艺术品如乐器之类，也更为精美。

在这种风气之下，经济发展的方向首先是更普泛地供应生活情趣上的需求。所以此时法国，Flanders 以至荷兰的工业都以求美观为其特色，其重点则在于制造为贵族阶级的典雅人生所需要的各种艺术品。17 世纪初叶欧洲工业的主要目标乃在赋予建筑、家具、乐器、服饰、舟车以及各种装饰以新的艺术形式。当时的工业家善用美学的发明而使这些事物更舒适合用，更能适应新的艺术生活的需要；他们一方面增加这类商品的制造而另一方面复能维持并不断改善商品的艺术品质。这一注重经济上质的进步的趋势一直持续至 18 世纪。

在奢侈性与艺术性的工业方面，法国（还有荷兰）成为欧洲的领导国家。这种工业发展的趋势乃是法国推行其既定的经济政策的结果。法王尝一再鼓励艺术性工业而遏制重工业如煤矿之发展。就五金业言，法国在 1540 年至 1640 年期间只有对一类金属商品的需求较英国为大，那便是精美的艺术性的器具，如栏杆、窗格子之类。这类器具乃相应于新的生活方式的需要而起；而这一新生活方式则正是艺术与伦理精神相结合的一种结果。金属装饰品的制造需要耐心与技巧，需要对美学价值有高度的敏感，同时还需要勤奋而变化多端的劳动。这对于新的生活方式也颇具推进的作用。但这种精巧的

艺术性工业所消费的原料则甚为有限，故自现代唯量主义的经济观点看来，似乎不足轻重。但我们通察17世纪早叶的工业史，却不能不承认艺术性工业是占据着主要的部分。而英国与瑞典之工业，专门生产大量廉价货品者，在当时反是一种例外。英国的消费者亦同样有精巧器具的需要，但这种需要的供应主要是靠从大陆输入。因此我们可以断言在17世纪中叶，欧洲工业经济实分成两个不同的系统；由于现代经济史家只着眼于量的价值，遂误以英国一系的量的工业为时代之前驱，而视法国一系的质的工业为进步的障碍，并进而谓其时法国比英国在工业上远为落后。当然，如果我们以机器发明与大量生产为衡量经济进步的唯一标准，则英国自视法国为胜。盖法国重品质与美观的艺术性工业，其进程自不如机器的大量生产之速。艺术品之制造没有什么捷径可循。

机器的发明，大量资本的积累，以及工业、商业、运输、交通与财政等较大企业的组织与经营对于近代经济的贡献是显而易见的。现代经济史家所关心的主要便是这些问题。他们因此得出结论，说17世纪是工业尤其工业技术进步迟缓的时代。这在我们看来却不十分正确。我们若能放眼于欧洲史的全景，即可发现其时欧洲史进程的精彩处并不在机械的发明，而在信仰、艺术及艺术工艺诸领域之中。

17世纪中叶欧洲经济的主流不是北欧或英国所发展的量的经济，而是大陆国家所擅长的质的经济。在此后百年间，人们对于量的成长及技术改善的兴趣日益增长；科学革命在欧洲学术生活上也越来越重要。但是尽管如此，精致物品之制造仍在工业上占中心的地位。整个17世纪，以至18世纪初期，科学主义是被用之于求艺术的完美而不是发展工业技术的。

更有趣的是那时在法国人与意大利人的眼中，英国人与苏格兰人是粗野无教养的蛮人。Benvenuto Cellini曾把他们拟于野兽。当时欧洲文化分布的状况实可于此见之。英国人亦已意识到这一点。17世纪及18世纪初期英人极羡艳自大陆输入的精美货品。英国复辟以后遂致力于改善本国生产品的品质，对建造蒸汽机、推广煤的使用以及发展运输等问题反较少用心。此即所以英国于16、17世纪之交既已发展量的经济之后，中间又停滞了百余年至18世纪末叶始掀起近代的工业革命。经过此一质的改善的阶段，英国在某些物品方面确能后来居上，超过大陆。这一工业生产艺术化的运动又复与英国的艺术发展相携并进，如绘画的艺术及园林的艺术等皆是。艺术与工业之间的密切联系更可想见了。

讨论至此，现代经济史家以质的经济有碍于工业发展之说已显然可见为一种片面的见解。欧洲人之加强其精美的工艺技巧，使之为国王、贵族及高等布尔乔亚服务，以从事于美的欧洲的建设，实为工业主义得以胜利的根本原因。由此可见，质的经济乃是工业文明之文化基础中不可或缺的一部分。

就“近代文明”一词中的“文明”来说，它实为工业主义的传布提供了基本的架构；在这一意义上，“文明”在16世纪中叶还没有全面出现。如果它在16世纪中已有某种程度的存在，那么至少部分地是因为欧洲人已开始把发展重质的新经济放在最优先的地

位。这一新经济的正式诞生是在16、17世纪之交。它至少在两种方式上有助于欧洲人之文明化并为工业主义开了路。

第一，当时许多欧洲人之以制造美观物品为经济活动的中心原则使得近代机器与大量生产的最后胜利成为可能。盖这一胜利乃基于人在精神方面的进步要求，即如何提高人格的尊严与完整。这种进步的具体表现则是对人生价值的珍视，对那些可以帮助人精神修养的物品的爱好，以及对如何减除暴力冲动的问题的注重。尤当辨明的是，此一精神的进步并非近代技术进步的结果，盖后者至19及20世纪始彰显。相反地，倒是精神进步创造了激励技术进步的条件。就人对自由与人格完整的追求在艺术性物品的制造方面的表现来说，它亦构成对商品大量生产的新刺激。同时又因为精美物品的制造曾多方面地助长了“有限战争”之概念与习惯的发展，人的能力遂大获解放而得用之于和平的大量生产方面。

第二，精美物品之经久舒适激起一般平民的物质欲望，使他们也希望能分润这种生活的享受。因此，质的经济无形中便刺激了量的经济的发展。因为唯有大量模仿贵族与布尔乔亚所使用的物品，才可以供应一般人的广大需求。据17世纪中叶人的记载，当时欧洲小康之家亦多效法上层阶级，致力于室内布置的美化，不过其装饰品不及贵族之精致耳！稍后由于机器及大规模企业组织的生产，艺术家及工艺家所制作的物品遂成为大量仿造的标本。

17、18世纪时，艺术性的工艺对当时人之发展高度道德性的典雅生活方式也有相当的影响。此种新的生活方式一经蔚成风气之后，便为欧洲各地所争效。这样看来，如果16世纪末欧洲人但知一味利用煤与铁以发展廉价商品的大量生产，则其结果必不能如精美物品的制造那样刺激人们对增加生产的兴趣与意识。更有进者，当时人的生活态度多粗鄙不堪，若使粗俗的商品与粗俗的生活态度相激相荡，而又无艺术性的事物可以变化其气质，则颓波所趋将不知伊于胡底；近代文明之进程必大受阻遏，是可以断言的！

关于质的经济促成人与人之间、国与国之间的关系的坚固化和人道化一层，我们须记住一项重要的事实：即在宗教战争期间，由于宗教精神入世的结果，人们已开始相信宗教目标的达成可以更有效地采取说服的方式而不必诉诸武力。这一说服的尝试始于16世纪末叶，而以Francois de Sales在今瑞士境内之Chablais所做的努力最具代表性。

另一件事足以显示艺术对社会关系的改善之贡献者，则是17世纪上叶欧洲社会上有“沙龙”(Salon)的兴起。这一制度乃是仁、爱、美、雅与秩序种种理想的具体化。在“沙龙”中人们对于自制、自爱、理性讨论等所做的新努力表现得最为明显。它的创设使人与人之间有了最有效的思想交流的场所；而儒雅的态度亦开始在日常生活中生根了。温文有礼乃渐成为一切自重的人的责任，这一风气是中古武士社会所未曾有的。

第一个著名沙龙是1615年Madame de Rambouillet在巴黎建立的。她出生在她父亲出任法国驻罗马使节的期间，自幼即深为文艺复兴的气氛所感染。她是把意大利文艺复兴的光彩带回法国的一个重要人物。她的沙龙此后遂成为模范，闻风而起者有若雨

后春笋。妇女们希望通过沙龙把许多高贵的理想实现于实际生活之中。

现代人厌恶礼貌社会中的虚伪面,因而连沙龙制度中一个极有价值的因素也一并忽略了:创设此制的人们,其用心是在建立一种极崇高的德性标准。据说 Madame de Rambouillet 曾说过,即使是黑人,只要他是善良的,她都愿做一切对他有利的事;甚至她根本不认识他,也不要紧。这一种高贵的大同观念就曾在当时的沙龙中广泛地散播着。在沙龙中,人的生活必须守礼,而不得纵情任性,放诞不拘;前一种生活是精神的,后者则是物质的。很多人都以为后者为真实的生活,但在我们看来,毋宁前者倒更合乎人性,因之也更为重要。今日欧美人的整个生活仍保存了“沙龙”制度所遗留下来的色彩。不幸的是人们已忘了它的源流所自。17 世纪的文化史告诉我们,当时欧洲人在积极方面推广种种崇高的精神价值,以求取人与人之间及国与国之间的相互了解,在消极方面则努力克制人性中兽性与暴戾的一面,这才使得近代文明的产生成为可能。

17 世纪人在精神上求超越的努力对于近代物质文化有着深远的影响。人们在沙龙中的仪态礼节对于战场上的态度也有所改变。盖人们既习于自制其暴力的冲动,在战场上对待敌人就可以减少不必要的野蛮与残暴。17 世纪以后近代战争之逐渐人道化即伏根于此。

16、17 世纪之际所发展的质的经济与量的经济对个人行为与国际关系都有良好的影响。对量的价值之强调及随之而来的度量衡精确化与统一化,使不同的人民之间可以在经济关系上互相信赖。在自然科学范畴内的求真精神则逐渐造成人们对人生问题抱探索与持疑的态度,并因而对其他个人、社会,以及民族都能加以容忍。这种清明的理性更使人的情感不致有过度的泛滥,以至失去自制的力量。

但是文化的精微处并不止此。人若仅止于在经济行为上的诚实不欺而没有任何更高的境界则仍是人性的堕落。人的情感固须有适度的控制,但近代科学的胜利使很多人否定了情感的一切价值;这又剥夺了人类持以深入精神世界的工具,而使人不复能超越物质世界的限制。批评与怀疑的精神在人生问题上之无限发展最后亦必流入虚无之一途,这决非人生之正道。这说明了何以现代学者与专家们日益退居于他们狭隘的研究园地之内而不断与其同行为无聊的小问题争辩不已也。

最高级的人的属性如仁爱、荣誉、正义等之证实与培养实有赖于人自己的努力,在这里科学家与统计学家均无所施其技。文明的文化基础既不能求之于近代科学的兴起也不能求之于近代经济的兴起。它们的主要根源乃来自人们在现实世界中实践基督教生活的努力,来自人们在一个重人生乐趣的社会中谋取美与德的合一。我们可以说,求取生活艺术的完美乃是 17、18 世纪时欧洲的最大成就。

现代用数量来衡量的丰裕经济(economy of abundance),并不如一般学者所假定的,是近代精神与道德进步之主因。相反的,始于宗教战争时代的精神与道德进步倒是现代丰裕的主要来源之一。科学方法在宗教、艺术与道德的领域内是施展不开的;这些问题的解决有赖于人类的自由意志。16、17 世纪之交,也就是在科学革命的时代,人们所

努力以赴者乃在使整个人(the whole man)趋向完美，而不是只求改进人对于物理与生物世界的知识。如果那时的人，也和今天一样，只注重自然科学与经济发展，我们敢断言，近代丰裕经济之建立必然会更为困难。从这些地方细加体察，就可以知道近代工业经济的精神背景是如何的重要了。

18、19世纪的社会有精神的、美学与道德的，以及经济与科学的基础；而这些基础却导源于一个和我们今天情形相似的充满着战争与忧虑的时代之中。在我们今天所面临的许多危机之中，工业文明的精神基础之被忽视乃是很重要的一项。忽视了这一点我们文化便无前途可言了。历史研究又昭示我们：从思想与精神自由中所孕育出的许多伟大业绩，其开花结果常常是在若干世代之后。因之真理的追求者在今天的努力也许不会立即发生功效。然而工业文明的前途却有赖于我们长程的奋斗，正如我们今天的存在是我们的祖先在三百年前在精神上一番振奋的结果一样。

在未来若干世代中，工业文明的前途似乎并不操纵在科学家、工程师与经济学家之手，它毋宁倒仰赖于我们如何在此机械化与庸俗化的世界中重新探求人格的完美。此种探求首先需要建立一种以人生情趣为中心的新经济，而不必顾及大量生产、自动化与原子能种种的价值。这种新经济应该导引目前尚统治着世界的量的经济——工业主义，向更高的境界发展。

附　言

我在本文写作的过程中，心中常怀着一深切的感想，即作者在此书中所讨论的问题与中国近代思想史上所曾一再争辩的中西文化问题实有密切的关联。若根据本文的中心思想以衡论中西文化之异同与中国文化的价值及其对世界新文化所可能有的贡献，则势必会演成一篇冗长的独立论文，此非我的时间所能容许。我在此所能附言者只是我感切最深的几点体会而已。

本书作者论近代西方文化注重其人伦日用的一面，此正是中国文化特显精彩之所在。作者在本书中曾一度提到中国，其言颇足发人深省。他指出中国宋代所流行的那种举止中节的人生态度对于近代人道的精神基础有其影响。作者对中国文化并无研究，故其言甚为简略而模糊。但无论其如何简略与模糊，作者的意思在说明宋明理学所倡导的人文思想与人生态度对人类精神生活有提升作用，则亦至为明显。自清代考据学兴，宋明儒者的思想即开始受到严厉的攻击，降及“五四”更有所谓“礼教吃人”之说。诚然，宋明理学之末流确有弊端；从历史观点看，自有其招致批评的原因。但若因此而一笔抹杀理学在中国文化史上的价值，如若干清儒及近人之所为，则亦殊非持平之论。近人之倾慕西化者仅注重在近代西方文化之量的一面，如所谓民主与科学者皆是。民主若离开它的文化背景而只当作一种政治形式言，则无疑只是一种量的政治。同样地，

国人所向慕于科学者也不全在西方人“为真理而真理”的精神，而在科学的实用，即技术的发展。这就是数十年来中国略染西风的知识分子都喜欢高谈“科学方法”之根本原因的所在。他们对于本书作者所发掘的西方近代文化中之宗教、艺术、道德等精神基础则甚少措意。现在西方人由于了解了他自己文化的精神基础，反而能转过来欣赏中国文化精神中的优点——而这些优点却已为中国人所鄙弃不顾——这岂不足以使我们惭愧、更值得我们深切反省吗？尤其值得注意的是说这话的人既非宗教家也非玄学家，而是一位彻底受过所谓“科学方法”训练的经济史家。那么，他的觉悟是不是能够帮助我们从一味浮慕西方文化的表象与空谈“科学方法”的浅薄风气中超拔出来呢？文化的进步绝不止于量的增加，而必得触及质的提高之一层。我们如不能在肯定量的价值之后进而认识质的价值，则不仅无法了解中国文化，抑且不足以真正欣赏西方文化，更不必说什么中西文化的融合了。

其次，近百年来中西文化异同的问题最为知识分子所喜论。其中比较持之有故的说法之一，便是中国文化较重道德而西方文化则较重知识。这一观念最早可以溯至冯桂芬（1809—1874）的《校邠庐抗议》。但是我们必须知道，文化的内容是无所不包的；中国之尚德与西方之重智，只不过两大文化中异同之一端而已。我们如能善用此一区别至恰如其分的地步，则诚可以在某种程度上帮助我们对中西文化中的某些分际的理解。但是我们如过分求系统、过分强调此一区别，其结果恐怕适足以成为疏通文化源流的阻碍。从本文的讨论中我们知道，西方近代文明中也同样具有深厚的道德根源。宗教革命后有些新教教派如早期加尔文派，如英国的清教徒，因为过分强调道德因素以致戕害了文化的正常发展，尤值得我们深思。

最后应当一提的是中国对未来世界新文化可不可以有贡献？这问题太大了，我自然不能在这里作正面的检讨。但我们仍不妨武断地对此问题作肯定的答案。答案的根据便是17世纪欧洲的文化史。从本文的讨论中我们获知：17世纪的欧洲文化发展比较上有着内在的协调与均衡。换言之，艺术、科学与道德诸方面颇能互相配合、相携并进。15、16世纪以来艺术的偏向发展及其与道德的分离，至宗教革命而改观。据作者的意见，美与德的结合，辅之以科学知识的日新月异，造成了18、19世纪以来辉煌的工业文明。目前我们所见的西方文化中科学与技术之过度发展以致与宗教、道德、艺术等脱节乃是19世纪以后的事。17、18世纪的欧洲文化面貌则并非如此。这也是19、20世纪的中国人所以特别感到中西文化在性格大相径庭之一根本原因。在这以前，中西文化虽仍有其不可掩盖之差异；但差异的程度决不如此之甚。这一点可以从17、18世纪欧洲人对中国文化的向往与欣赏得到证实。我们大概都知道，中国的政治、道德与艺术在17、18世纪的欧洲（包括英国）发生过重大的影响。通过那时耶稣会传教士的介绍，很多欧洲人对中国文化都发生狂热。我们只要一读德人Adolf Reichwein所写的*China and Europe*一书即可知道其时一部分欧人的华化狂，殊不在今日中国人之西化狂之下（较近的著作可看1946年出版的Louis S. Maverick, *China: a Model for Europe*）中国的思想，特

别是儒家思想（包括宋儒如朱熹的）极为欧洲哲学家所爱慕。在前的莱布尼兹（Leibniz，1647—1716），稍后的伏尔泰（Voltaire，1694—1778）均曾对中国的道德特致赞扬。这一段史实，“五四”以来曾不断有人叙述并评论过，不待详说。值得我们深思的是，何以恰恰在这一期间欧洲人能欣赏中国的政治与伦理？这一问题，就我所知，中外学者均未尝有满意的解答。我读了 Nef 教授这本书才恍然若有所悟：原来 17、18 世纪欧人对中国文化之所以能有同情的了解，主要是由于当时欧洲的文化与中国颇有相似之处。欧洲人在此期间之特别强调德与美之融合尤为他们爱好的中国儒家思想的契机。问题分析至此就和我们在前面所说的中国传统文化对未来世界新文化所可能有的贡献这一点衔接了起来。本书作者在其结论中尝深以当前西方工业文明过分看重量的价值为忧。他并推断，工业文明如要有更大前途，则必须转求质的提高；未来的文化不当操于自然科学家与经济学家之手，而有待于宗教家、道德家以及艺术家之努力。换言之，他向往着西方文化能重回 17、18 世纪的协调与均衡之正轨。如果他对眼前西方文化弊病的诊断为不误，更假定具有自由意志的人之奋斗最后能够改变历史的自然进程，那么 17、18 世纪时中国文化影响西方文化的历史也极有重演之可能。中国文化在目前世界上之所以不能发挥它的潜力，并不是由于它已死亡，而是由于机缘未至。即使是西方传统的宗教、道德与艺术的力量在工业主义（量的经济）气焰高涨的今天也是一筹莫展，更何论乎中国文化！然而除非文化不再有前途，人类不再有新生，否则数千年来人类所创造与遗传下来的精神的价值终必有重新被发现与被尊重之一日，而中国文化传统中可以在这一面贡献于未来的世界新文化者，正自不少。这是每一个中国人所必须具有的信念！

（选自《历史与思想》，
台北：联经出版事业公司，1995 年版）

“对塔说相轮”

——谈现代西方的思想动态

程明道评论王安石谈“道”，曾说：

> 介甫谈道，正如对塔说相轮。某则直入塔中，辛勤登攀。虽然未见相轮，能如公之言，然却实在塔中，去相轮渐近。

由于个人的兴趣关系，几十年来我一直在留心西方思想界的动态。所谓西方思想，当然是以“哲学”为主干。但是我并没有受过哲学的专业训练，以现代的标准言，是完全没有资格谈“哲学”问题的。所以我只能希望像王安石一样，“对塔说相轮”，并且坦白地承认，不曾“直入塔中，辛勤登攀”。这篇短谈只能算是外行人向行外的读者谈外行话，行内的人则大可不必浪费时间来读它。

既是外行，为什么又不安分守己，而妄为“出位之思”、甚至“越界之言”呢？是亦有故。最近几年来，我一直在向大学部的学生讲一门“中国思想”的讨论课程（Junior Seminar on “Chinese Thought in Historical Perspective”）。其中虽也有少数研究院的学生参加，但大部分选修者都来自大学部，而且以哲学系学生为主。这个课程是不需要懂中文的，教材全取于英译的中国经典，从《论语》、《孟子》到宋明理学，以至老、庄、禅宗，一应俱全。教学的方式则是学生读了中国经典之后，就自己的理解所及，提出问题来共同讨论。这里没有任何限制，其自由是完全的。但是这些学生对中国甚至东方的思想传统是没有什么接触的；他们的头脑中充满了西方哲学上的问题。因此他们所提出的问题几乎全与中西思想的异同得失有关。为了教学的需要，我便不能不更严肃地整理自己对于西方现代各种思想流派的知识，也不能不更认真地追随新思潮的发展或变化，尤其注重中西思想如何沟通的问题。我现在要谈的西方思想的动向大体上都是从学生们发问中直接感受到的。这是一种“源头活水”，并非书本上的知识所能代替的。

西方哲学系的大学生为什么对中国思想发生热烈的兴趣呢？据我多年来的观察，主要是由于他们已不再满足于英美的主流哲学，即所谓“分析哲学”。但是我必须立刻

澄清一个可能引起的误会。我并没有看到一种趋向，好像西方思想已经破产，西方人从此便要向东方寻找“智慧”了，特别是中国的儒家、道家、禅宗即将大行其道了。英、美经验传统收拾不住西方人的心之后，他们还可以向欧洲大陆的其他思想传统中去发掘精神资源。所以现在不少哲学系的学生都对欧洲大陆的各种新兴流派感到很大的兴趣，如现象学、诠释学、结构学、批判理论、马克思主义（人道论）、德里达（Derrida）的超结构论（post-structuralism）等。中国思想传统中的某些部分确与欧洲大陆为近，而与英美以逻辑与知识论为中心的思路则相距太远。这大概是西方青年开始接近中国思想的一个重要因素。说老实话，中国思想在他们而言仍是属于边缘的兴趣。我个人当然希望中国思想有一天能够真正和西方主流思想（不专指“分析哲学”）直接对话。但是如果我们不愿自我安慰或自我欺骗的话，我们必须承认这一天还远得很。其中原因很复杂，但中国思想传统还没有经过有系统的现代处理则当负最大的责任。近百年来，中国思想界（如果有的话）不是“妄自菲薄”，便是“妄自尊大”。现代中国人极少以正常的心理和严肃的态度对待自己的传统或西方的思想。

让我们回到英、美主流哲学不能餍切人心的问题。现代英美主流哲学基本上是以知识、尤其是科学知识为中心而发展起来的，20 世纪尤其如此，巴斯摩（John Passmore）1957 年那本相当成功的《近百年的哲学》所叙述的便是英、美的哲学主流。这本书只讨论知识论、逻辑和形上学三个部分。此外如美学、伦理学、社会政治哲学、法律哲学、宗教哲学等则一概割爱。这里当然有篇幅限制的问题，但英美主流哲学的成就确集中在这三个方面。巴氏讨论所未及的各个领域虽然是一般人所最关心的问题，然而在主流哲学中并无显著的进展。即使以上述三个领域而论，逻辑的成就是在数理逻辑，而数理逻辑今天已脱离哲学而独立，或归依于数学门下了。至于形而上学，则自维也纳学派崛起于 20 年代以来，一直是被攻击、被摧毁的对象。稍后的英国“日常语言”哲学家对形上学的敌意稍减，敬意则未增。他们最多只讲讲“描述的形上学”，即止于描述我们的思维的实际结构，而不是去修正这个结构。所以剩下来的只有知识论一枝独秀。

上面已提到，主流哲学中的知识是科学知识，是以数学与物理学为典范的，因为这两门学科的知识最确定、最可靠。逻辑实证论曾企图用实证科学的模式来统一所有的知识。这个运动本身并无结果，但其影响还是很大。奎因（Quine）从内部批判了逻辑实证论的基本假定，可是他仍把哲学和科学看作是同一类的工作，所不同者，哲学更具一般性（generality）而已，他的著名的口号是“哲学是和科学相连续的”。

知识的获得与传布离不开语言。20 世纪的分析哲学最后归宿于语言哲学可以说是事有必至的。今天有不少人已感到语言哲学和语言学之间的界线日趋模糊，杭士基（Chomsky）本是语言学家，但大家常把他当作重要的哲学家。这样一来，哲学又和语言学、语言心理学、心理学等专门科学连成一体了。但由于这几门科学的知识所达到的稳定性和确定性仍远不及物理学之高，分析哲学内部便发生了无数的争端。这些都是相当专门的问题，没有受过专技训练的人根本无从置喙。不过我们从西方主流哲学的发

展大势中可以看到一个明显的特色，即哲学家如果想在专业的圈子中受到重视，首先必须有专门科学的知识。最好是精通数学和物理学，至少也要能掌握住语言学、心理学等最新的成果。至于基本的数理逻辑素养和分析论证的能力，自是不在话下了。

照传统的看法，哲学本是一种贯通的学问，是能够增加人的“智慧”的。奎因依然承认哲学所要寻求的是我们对于世界的整个系统的大纲领。可是事实上，主流派的哲学家现在都变成了各种不同的专家，说的也都是非常专门的“行话”。从他们自己的观点来说，他们所谈的自然都是贯通性、一般性的问题，但在没有专业训练的人听来，则不免如堕云里雾中。从纯学术观点看，这一严格专门化的趋向应该说是一种“进步”，否则人人都可以凭常识来乱讲“哲学”，最后是把“哲学”完全糟蹋掉了。但这样一来，哲学和一般人所关心的问题却不免愈来愈隔阂，终使哲学变成另外一门学问。

专门化的结果之一是哲学家只对几个少数同行说话。他们写文章或讲演的时候，心中往往是以三五个弄同一专门问题的人为对象。即使同在所谓“分析哲学”的世界之内，现在也分成无数小圈子，此圈与彼圈之间已不易互相了解了。更严重的困难则是近几十年来主流哲学的总趋势也是“对塔说相轮”。首先，他们要争论塔中究竟有没有什么“相轮”？即使承认有“相轮”，他们还得先从“塔”（如语言）研究起，又必须先发展锋锐的工具（如逻辑分析）才能对“塔”着手研究。但“塔”又不可视为一整体，必须把造塔的砖一块一块地拆开来，细察其资料、彼砖与此砖的关系、整个或部分的“塔”的结构。这一切都是接近“相轮”以前必须做好的准备工作，而准备工作又是做不完的；节外生枝、枝外又生叶，如此辗转衍生，可以至于无穷。这是“后设”（meta-）一词在今天大行其道的基本原因。哲学家为了保证“客观”的理想，必须不断地退后一步检查自己的“预设”和“方法”。所以“后设”之后又有“后设”，可以变成“无穷后退”，不但不能“去相轮渐近”，却变成离“相轮”愈远。

一般大学哲学系的学生对这一套既专门又抽象的智力游戏逐渐感到不耐烦，这是不难理解的。还有一点应该指出的，即实证科学是一切知识的典范这种观念在今天的西方已不再为人所普遍接受了。在与人有关的学问之内，“解释”（interpretation）逐渐比“说明”（explanation）更受人注意。人类学家纪尔兹（Clifford Geertz）便是一个受人注目的例子。即使在“科学之哲学”（philosophy of science）的园地内，实证论也已开始受到挑战。“科学之哲学”目前似乎正在变化之中，库恩（Kuhn）关于科学史的新说，和普特南（Putnam）的转向都是值得注意的现象（有人认为普特南在近十余年来先后所发表的哲学论文即可在相当程度上代表最近主流哲学的变迁）。检查各种专门学科的预设、方法、语言之类的工作在现代分析哲学中占据了很大的一部分，但是这种工作对各行专家究竟有无帮助则仍不无疑问。以我所确知的“批评的历史哲学”而论，我还看不出它对实际研究工作究竟能发生什么效用。普特南以为一般物理学家所了解的“物理哲学”或“科学之哲学”往往是五十年前的老东西，但是他认为这反而是好事，使他们不致受到无谓的干扰。这句话的涵义似乎是说，这种哲学工作不但无益，反而有害了。但是我们也

必须记住一个事实，即分析哲学家讨论“历史哲学”或“科学之哲学”时，他们心中的读者仍是少数同行，不是史学家或科学家。这里透露出分析哲学的一个致命伤：理论与实践几已完全脱节了。在任何一门学科中，理论与实践之间的真正桥梁当然是方法。所以方法论也是主流哲学家的研究重点之一。由于他们奉科学方法为圭臬，严格的形式化（formalization）是一个基本要求，这个要求一旦移用到人文、社会学科的研究方面，便处处发生窒碍了。

以上仅就一时感想所及，指出分析哲学何以对一般知识分子逐渐失去了吸引力。总而言之，高度专门化、与专门科学结盟、“对塔说相轮”、以实证科学为知识的唯一模式、方法论的严格形式化、理论与实际脱节等等都是一般知识分子对分析哲学日感不满的原因所在。但是我们是不是可以因此而对近五十年来分析哲学的成绩一笔抹杀呢？那样做，不但是不公平的，而且也是不理性的。有些中国哲学界的人并未深入分析哲学的领域，根本不懂他们的“行话”，便轻轻以“繁琐”两字来否定它，认为分析哲学家只谈“钻牛角尖的小问题”。这只是充分暴露批评者的无知而已。[①] 分析哲学家所用的假想论证之例有时似乎“琐细”（trivial），但他们是想从“小”见“大”。例如奎因所举“兔子”和 gavegai 之间的“同义”问题，普特南所想像的把人的大脑移植在盆中（Brainsin a vat）的例子，还有语言哲学家所举的无数稀奇古怪的说词，都是挖空了心思想出来的。他们所要说明的则是哲学上的大问题。这比有些中国哲学界的人专拣大话说似乎更有意义。我无意为分析哲学护短，有些搞分析哲学的人确难免“繁琐”之讥。但这是“人病”，非“法病”，而且任何一门专业学术中都有其例。我自觉对分析哲学颇不相契，可是我必须承认：不少分析哲学家是能够在他们的工作中“安身立命”的，如奎因即是一例。最近我读了他的《自传》，感到分析哲学根本是他的“宗教信仰”，无论面对多少批评，他的信念似乎都毫无动摇的迹象。我根本不同情他的整个思想模式和世界观，但这并不能减少我对他执着于“真理”的敬意。

但是英、美的主流哲学目前确在酝酿着变化。巴斯摩为他的《近百年的哲学》写续篇（*Recent Philosphers*, 1985）已充分承认这一变化。他指出，以前的哲学家一向安于概念问题的分析，完全不顾经验知识的一面。但自 70 年代以来，专门知识论者已不能只对科学学说的一般结构进行逻辑分析，而不深入其经验内容了。不过这一变化有两方面的意义：新的一方面是理论与实践结合得更密切，使哲学家不得不正视实用科学以至人文（如艺术）及社会科学（如经济学）；旧的一方面则是加强了专门化的趋向，使哲学和专门科学更连成一体了。有些哲学部门若非受过其他专科严格训练（如数学、生物学、物理、经济学）的人便根本无从深入。

另一个新趋向则是英、美的传统和欧洲大陆的传统逐渐沟通了。本来英、美分析哲学与科学结为联盟，而欧陆哲学则与文学打成一片（萨特尤其显例），双方几乎完全没有

---

① 冯友兰记他在 1957 年参加华沙国际哲学会议的经验便是一个典型“无知”之例。见《三松堂自序》，页 154—155。

共同的语言。分析哲学家往往对欧陆哲学从心底流露出一种轻视。例如巴斯摩在《近百年的哲学》中，还有艾尔（A. J. Ayer）在《20 世纪的哲学》（*Philosphy in the Twentieth Century*）中，都是极勉强地加上一章《现象论与存在主义》，以示公平或表明并非"不懂"而已。英、美哲学无所取于欧陆的心理则跃然纸上。但巴斯摩现在也承认双方开始接近。在英、美地区的哲学系中已有不少人对黑格尔、胡塞尔、海德格尔的重视不在经验论诸大师之下。这一变化并非来自单方面，英、美哲学界固然对欧陆哲学表现了开放与容纳的态度，欧陆哲学家也向分析哲学吸收新养料。除了法国比较保守孤立外，德国与奥地利的哲学界已大胆地闯进了分析哲学的世界。其中如哈贝马斯（Habermas）和阿培尔（Karl-Otto Apel）对西方语言哲学的深入研究尤为著例。更可注意的是他们并不是邯郸学步，而失其故步。相反地，他们是想利用分析哲学的成果来增强并更新自己的哲学立场。他们是否成功是另一问题（如哈贝马斯常误解他人的学说，如塞尔〔Searle〕和他的争论便是一例）。但这一态度对于今后想重建中国哲学的人则有启示作用。西方这两大哲学传统开始汇流其实也是很自然的，因为双方都把研究的焦点集中在"语言"上面来了。英、美自维特根斯坦（其实他是欧洲人），特别是自杭士基崛起以来，语言哲学久已占据了正统的地位。而欧洲自海德格尔以下至诠释学现象论者（如伽达默尔〔Gadamer〕）也注重语言问题。所以至少"语言"已成为双方的共同语言了。研究语言必然要归宿到"意义"（meaning）的问题，这似乎正是双方探索的新方向。一旦"意义"成为哲学的中心论题，那么哲学便会比较接近人生了。

最后让我就近年来泛览所及，介绍几本西方哲学界观变、思变和求变的著作，以结束这篇浅谈。我的外行话无足轻重，但有兴趣的读者不妨直接听听行内人的话，可以进一步了解西方思想的新动向。以下所列各书依出版先后为序。

一、普特南　他有两部书显示哲学的可能转向。第一本是他 1976 年在牛津洛克讲座的演讲集，题为《意义与精神科学》（*Meaning and the Moral Sciences*, 1978），在这部集子中，他承认人文社会科学中的实践知识（practical knowledge）确与科学知识（如物理学）有别，是不能"形式化"的，同时他也讨论到"理解"（Verstehen）在获得知识（包括科学知识）中的作用。此外他还涉及了"如何生活"（How to live）的问题，这些说法出自一个专治数理哲学和科学哲学者之口，是有象征意义的。第二本则是《理性、真理与历史》（*Reason, Truth and History*, 1981），这是一部有关知识论的文集，其主旨是要打破传统的一些二分法，如主观与客观的对立、事实与价值的对立之类。但他同时仍要维护"理性"的尊严，他在《理性与历史》一章特别和傅柯（Foucault）辩论，可见他已不耻正面地与欧陆的哲学传统对话了。

二、罗蒂（Richard Rorty）《实验主义的后果》（*Consequences of pragmatism*, 1982）。他是分析哲学出身，曾游于卡尔纳普（Carnap）之门，早年对语言哲学相当熟悉。他主编过《语言转向》（*The Linguistic Turn*, 1968）一书，并写了一篇有分量的《导言》，但他一直不满意分析哲学，在 1980 年出版了专著《哲学与自然的反映》（*Philosophy and the Mirror*

of Nature），专要打破“科学的哲学”（scientific philosophy）的观念。哲学的任务不在建立知识论的基础、准则、方法，而在精神教养（edifying）。只有如此，哲学家才能希望在美国文化中重新夺回被文艺批评家所取得的中心位置。但这里我只想介绍他的《实验主义的后果》这部论文集（1972 年至 1980 年所发表的哲学论文），尤其是其中《美国今天的哲学界》一文最能看出他对主流哲学不满者何在。他努力要结合分析哲学和欧陆哲学（尤重视海德格尔），最后回到詹姆斯和杜威一派实验主义的基本立场。回到杜威，其实即表示要把哲学变成“普通人”（common man）都感兴趣的东西。他的正面主张似未受哲学界重视（在知识论的问题上，普特南是他的论敌），但破坏现状的力量则甚大。

三、伯恩斯坦　（Richard Bernstein）《超越客观主义与相对主义》（*Beyond Objectivism and Relativism*，1983）。这是一部企图在社会、政治哲学领域内求新突破的专著。伯氏比较偏向德国哲学的传统，但对分析哲学也有深入的了解。他与罗蒂一样，也要打破“科学的哲学”的偏见，所以首章即举英国达米特（Michael Dummett）的哲学观为代表而加以驳论（如达氏认为哲学的目标在分析思想的结构，而分析思想的唯一正当途径即分析语言）。在伯恩斯坦看来，现代哲学最大的偏见之一即是认为必须先建立一确实可靠的知识论基础并解决了科学知识问题以后，我们才能转而谈道德、社会、政治哲学等实质的问题，这是不甘“对塔说相轮”的心理。在重视“实践知识”方面，他引普特南为同调。但如何超越客观主义而仍能肯定人的理性，超越相对主义而不陷入绝对主义的泥淖，这在理论建构上实极费斟酌。他在现代科学之哲学、诠释学和实践知识三方面的新发展中看见了一线曙光，所以哈贝马斯、罗蒂、阿伦特（Hanna Arendt）和伽达默尔四家是他的重要根据。伯氏早在 1976 年已有《社会及政治理论的重建》（*The Restructuring of Social and Political Theory*）一书，全面批判主流社会学的理论根据。他尤其集矢于实证观点，即认为研究人文与社会现象也必须走自然科学的同一道路。这两部书宗旨相同，不过后出一书更为深入。

四、斯肯纳　（Quentin Skinner）主编《人文科学中大理论的重现》（*The Return of Grand Theory in the Human Sciences*，1980）。这是英国广播公司（BBC）在 1984 年广播过的一系列讲词，由各行的专家执笔，但收集成书时又经过原作者的分别修改和扩充。全书一共讲了九类倡“大理论”的思想家，其中德国两章（伽达默尔和哈贝马斯），美国两章（库恩和罗尔斯），法国则独占五章（德里达、傅柯、阿述瑟〔Althusser〕、列维·斯特劳斯（Levi-Strauss）和年鉴史学家）。斯肯纳本人写了一篇引论，专讲“大理论”重现的现象。1959 年，美国社会学家弥尔斯（C. Wright Mills）曾指出，“大理论”是使人文社会科学不能进步的最大障碍之一。当时其他各门如史学、政治哲学等，也都持类似的见解。所以一时之间，“大理论”似乎已被永远埋葬了。但今天“大理论”又开始抬头，这是西方思想转向的信号。不过这里所谓“大理论”和 19 世纪的哲学大系统不同（如黑格尔、马克思）。今天的“大理论”不是要包罗宇宙万有于一个整齐的系统之下，而毋宁是强调用某一个统一的观点通贯人文世界中某一部分的现象。例如罗尔斯的理论之所以“大”便有

三方面的意义：第一，50、60 年代的政治哲学家在分析风气之下只在“塔外”分析概念。而罗尔斯则“直入塔中”，要把“相轮”的整个面目弄清楚。第二，他的理论整然成一系统，从起码的第一原理一直推衍出最低层次的原则，可以照顾到一切个案，其理论建构与康德的取径十分相似（他实受康德的影响最深）。这又和当代反系统的政治哲学风气背道而驰。第三，他回到了社会契约论的大理论架构，但却又确能推陈出新，使我们认识到休谟和边沁并未能真正把契约论摧毁掉（以上皆见 Alan Ryan 所写《罗尔斯》一章）。这是既能见其大、又能以精密的推理和分析成其大。举此一例以见所谓“大理论”重现的真实涵义。仅仅放言高论不足以成为“大理论”。

以上所谈大致以英美主流哲学的动向为主。限于篇幅，欧陆思想的新发展虽然最值得中国人注意，本文已无法涉及。我的“对塔说相轮”只好到此为止了。

1985 年 11 月 29 日

附：“对塔说相轮”补篇

——对评者的答复

承编者寄来文思慧、叶保强两君（以下简称“评者”）评论拙作《对塔说相轮》的长文，读后择其较关重要之点简答于下：

一、评者对拙文的用意完全误解了，以为我在否定或贬斥全部“分析哲学”成就。其实拙文不过报道分析哲学发展到今天已出现一些困难，无论是内部或外部的人对它都有所不满和批评而已。内部批评目前虽仅限于少数人，但更值得重视。在任何一门学术之内，研究典范经过长时期的常态化之后，往往会有少数敏感的人出来探求新的发展方向。至于多数的研究工作者，由于种种原因（包括既得利益在内），自然是安于故步的。我所报道的主要是这个从内部要求“超越”分析哲学的趋向。但“超越”并不是全面否定分析哲学的业绩，而是在以往成就基础上开辟新的研究方向。普特南（Putnam）是如此，罗蒂（Rorty）也是如此。罗蒂在 1981 年发表《今天美国的哲学界》一文对分析哲学今天已失去中心的情况有生动的刻画。[1] 这是一篇对于客观事实的分析和讨论，与他本人的主观持论应加以区别。我想以他对美国哲学界的熟悉，这篇文字是可以看作历史证据的。

二、我在前文曾引了几位分析哲学的批评者。但评者误会我的意思，以为我断定凡是批评或超越分析哲学的人都不是分析哲学家。但我何尝说过罗尔斯（Rawls）不是分析哲学家？原文具在，可以覆按。事实上，虫生于木，还食其木，是常见的现象。对于一种思想或学术传统的最致命的打击，往往来自该传统之内的人。奎因（Quine）早年参加

① Rorty，Philosophy in America Today，收在 *Consequences of Pragmatism*，University of Minnesota Press，1982.

过维也纳学派的讨论，又深入卡尔纳普（Carnap）哲学的堂奥，因此才能击中逻辑实证论的要害。[①] 评者特别强调罗尔斯的《公平理论》是"分析哲学"的杰构。没有人能否认罗尔斯是"分析哲学家"。不过据罗蒂说，分析哲学决不能引《公平理论》以自豪。因为这本书直接 Kant、Mill 和 Sidgewick 而来，即使逻辑实证论从未存在过，还是可以写得出来的。所以它不是以"分析"方法进行哲学思考的胜利。而且如果作者所研究的不是哲学，而是法理学或政治学，他大概也不会写出不同的作品，甚至也不会用不同的风格来进行论证，[②]我相信罗蒂的判断。

三、顺便澄清一个无关重要的小节。我在原文中提到罗尔斯的书"回到大理论"有三重意义，其中之一是说它与当代"反系统"的政治哲学风气背道而驰。评者认为这是"错误"。但这三点并不是我的判断，而说明是引自 Alan Ryan，Ryan 的理论则根据 B. Barry 的 *Political Argument*（London，1965），见于原注。[③] Ryan 是专治社会科学的哲学之人，似乎不至于乱道。而且据我所知，罗尔斯的书出版于 1971 年，但先后酝酿了十几年。50 年代中期正是政治哲学的低潮时代。Peter Laslett 在 1956 年编 *Philosophy*，*Politics and Society* 第一辑，在序言中曾公开宣称："不管怎么说，目前政治哲学已经死亡了。"[④] 1962 年柏林（Isaiah Berlin）在同一专刊的第二辑发表《政治理论还存在吗？》一文即针对 Laslett 的序文而发（此文现已收入柏林 *Concepts and Categories*，Penguin Books，1981）这是罗尔斯撰写《公平理论》时期的思想史背景。我想我引述 Ryan 的话，也许不能算是"错误"。

四、分析哲学以知识论为中心，即通常所谓"知识论模式"（epistemological model）。但所谓"知识"则是以自然科学中最具理论性的知识为典范，例如数学与物理学。以奎因为代表，他认为最广义的科学是一连续体（continuum），从史学和工程这一端一直延伸到哲学和纯数学的另一端。史学和工程这一端是具体的、非理论性的；哲学和纯数学的另一端则是抽象的、理论性的。哲学和科学并无本质上的不同，不过更具一般性而已。例如物理学只告诉我们物理界事象的因果联系，生物学只告诉我们生物界事象的因果联系，但哲学所追问的则是一般性的因果联系。[⑤] 可见在他的心目中，知识只有一种，但有精粗与高低之别。理论性、抽象性愈高者则知识的地位也愈高，数学和物理学可为代表。其愈不能理论化、抽象化者如人文社会科学与实用科学，则知识的地位也愈低。他举史学为前者的代表，工程为后者的代表。他的著名口号，所谓哲学与科学相连续，其实是和自然科学中的理论科学（如数学和物理学）直接相连，因为他明说"哲学位于科学之抽象的和理论的一端"（Philosophy lies at the abstract and theoretical end of science）。

---

① Karl Popper 说，他是第一个摧毁逻辑实证论的人。这个考证问题，此处不必讨论。见 *Unended Quest*，*an Intellectual Autobiography*，Open Court，1076，pp. 87—90。

② 见 Quine，以上见前引文，pp. 216—217。

③ *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*，p. 108.

④ Peter Laslett 编，Philosophy，Politics and Society，第一辑，p. Ⅶ.

⑤ 见 Bryan Magee，*Men of Ideas*，The Viking Press，1978，"The Ideas of Quine"，p. 170。

因此他在别处又说：科学的概念架构以“简化”（simplification）和“清晰”（clarification）为最高原则。科学家永远在寻求适合于他们的学科的一种更简单、更清晰的理论。哲学家也不断追求“简化”和“清晰”，不过他们的概念架构较为广阔，因为哲学的概念架构是适用于一切科学的。①

以上是奎因对于哲学的基本任务所作的规定，也就是他的哲学前提。我们现在不必讨论他的前提。我们要指出的是：在这一前提之下，分析哲学与自然科学中的理论部分联盟及其形式化、专门化等都是顺理成章的。分析哲学本身变成一门专门科学也是自然的结果。如果我们完全心安理得地接受这一前提，则三四十年来以奎因为代表的分析哲学当然是一种“进步”。分析哲学在它自己规定的领域内进行“严格形式化”、“专门化”是取得了重要的成绩的，例如以自然科学为典范的知识具有何种性质（知识论）？这种知识是通过何种严格的方法获得的（科学方法论）？关于这一类的问题，我们今天的理解显然比以前提高了。就这一方面而言，我在《对塔说相轮》中对于“形式化”、“专门化”与科学结盟等都曾正面地予以肯定。评者所以一再指出该文有“矛盾”其实正是因为我根本没有否定分析哲学在这一方面的成就。评者设立那些专节和我辩难其实都是无的放矢。

我的原文立论显然是从人文科学和价值问题的观点出发的。这一点在全文的脉络中是很清楚的。在分析哲学家中，我们可以察见一个根深柢固的意见，即认为只有在解决了知识论中的“硬”问题及掌握了科学知识之后，我们才能转而讨论道德、社会及政治哲学中那些“软”问题。科学知识是一切知识的唯一最高标准。人文、社会科学中如果也有称得起“知识”的成分，这种“知识”必然可以吸收或化约到科学知识的系统之中。其不能如此吸收或化约者，则只是“假知识”（pseudo-knowledge）而必须予以排斥。用普特南惯用的名词说，即只有“可以形式化的知识”（formalizable knowledge）才是真正的“知识”。这也便是一般人所常常指摘的“科学主义”。（欧陆哲学家所谓“实证科学”，据我的理解，大致即指以自然科学为模式的知识而言，与“逻辑实证论”完全是两回事。他们之所以用“实证科学”而不用“自然科学”者，是因为西方主流社会科学也一直企图采用“自然科学”的模式。）现在西方思想界（包括分析哲学的内部）开始有人怀疑这一态度是否适当。“科学理性”（scientific rationality）是否即理性之全部？“知识”是否只有一种，但有高低精粗之别？求知之道是否也只有一种，即所谓“科学方法”？我前文所反映的便是西方思想界对分析哲学中这种科学主义（scientism）不满的情况。科学主义在卡尔纳普思想中是很强烈的；奎因虽较温和，但科学主义的基本立场仍与卡氏不殊。②普特南在讨论了逻辑实证论和相对主义中两种科学主义之后，说道：

> 今天哲学中的一部分问题是出在从19世纪继承下来的科学主义。这个问题所

① *Word and Object*, The MIT Press, 1960, p. 161.

② Hilary Putnam, *Realism and Reason*, *Philosphical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1983, pp. 182—183.

> 波及的并不止一个学术部门。我不否认逻辑的重要，同时，形式的研究在证实理论（confirmation theory）和自然语言的语义学等方面也是重要的。不过我确倾向于相信，这些（按：指逻辑和形式化）对于哲学而言都是边缘性的。而且只要我们过分为形式化（formalization）所拘束，我们便不免要在上述两种科学主义之间摆动。这两种科学主义都企图逃避一个问题，即对人的理性的范围给予一个健康的人的描述。让我和缓一下语调，建议一个好的哲学书名《关于人的理解的论文》（An essay concerning human understanding）。严肃地说，人的理解才真正是问题的所在，哲学家应该试着去写论文（essays），而不是科学理论。①

普特南一方面承认形式化、逻辑分析在科学研究方面有其功用，但另一方面则指出这种技术性东西在整个哲学事业中是边缘性的，即并无决定性的作用。如果把这种分析技术推广于人的理性的全面范围，其结果必将流入两种科学主义之一，这是极不健康的。所以他最后呼吁哲学家回到洛克《关于人的理解的论文》的传统。我们都知道洛克这本书是他的不朽之作，但他所运用的完全是普通的英文，极少专门名词，故人人可解（深浅自因人而异）。诚如罗素所云，洛克重视“常识”（common sense），不惜牺牲逻辑以避免流入吊诡。故对于逻辑专家而言，这个方式或不免引起困扰；对于一般注重实践的人而言，这正是他具有正确判断力的证明。② 上译普特南的话在人文学科的立场上尤其值得注意。我前文论“形式化”、“专门化”各点即是此意。普特南强调“人的理解”和 essay 的写法；这是希望哲学著作不要过于形式化，以致和“科学理论”的论文无别。最近另一位分析哲学家丹陀（Arthur Danto）也想把哲学引向文学之途。他认为哲学作品的文体本来是多彩多姿的，但自从职业化以来，专门期刊上的论文形式千篇一律，作者的个性全失。这种论文只是范围极狭小、读者极有限的研究报告。但表达方式是和哲学真理的概念有内在关联的。除了分析哲学之外，古今还有其他关于哲学真理的构想，因此便必须通过不同的表现方式。丹陀还特别提到中国经典的特殊表现方式。他有一位朋友（大概也是分析哲学家）便看不出《庄子》究竟说些什么。所以丹陀认为对于不同的哲学智慧只有通过相应的读法才能获得理解。③ 这篇文章是丹陀 1983 年在波士顿就任美国哲学会东部年会会长时的演讲词，所以尤其具有一定的代表性。他是正式提倡哲学与文学结盟。此文收在《超分析哲学》论文集中，似乎表示超越分析哲学已变成事实了。④ 这也有助于我们对西方思想界新动向的认识。

五、我在原文中谈到“理论与实践”，但语焉不详，应加澄清。原文论及此点有狭义和广义两个层次。狭义的一方面指哲学和专门科学的关系。以前研究科学之哲学的人

---

① Hilary Putnam，“Philosophers and Human Understanding”，收在 *Realism and Reason* p. 199.

② 罗素，*History of Western Philosophy*，p. 630. 按：罗素此书虽极多偏见，但论洛克则较少此病。

③ Arthur Danto，见“Philosophy as/and/of Literature”，收在 John Rajchman and Cornel West，eds，*Post-Analytic Philosophy*，Columbia University Press. 1985，pp. 63—83。

④ 同一文集中也收了《对塔说相轮》所谈到的 Putnam、Rawls 和 Richard J. Bernstein 等人的作品。

大体是对科学理论的一般结构进行逻辑分析，不管科学的经验内容，故可说“理论”与“实践”脱节。70年代以后，哲学家已不以概念问题自限，而深入各科的经验内容，物理、生物、认知心理学，以及与实用有关的信息理论、电脑理论等都是哲学家深入研究的对象，因此可说“理论”与“实践”结合得更密切。① 不过这一发展的结果是哲学融化在各专门科学之中，哲学和专门科学之间的界线已难以截然划分。在“专门化”一方面，分析哲学的工作似乎尚大有前途。但这种专门化的哲学不仅非一般人所能了解，即同是“哲学家”，如果研究范围不同，也不免隔行如隔山了（Passmore便特别强调这一点）。

广义的“理论与实践”是指哲学作为一门学术的全体与整个人类所迫切关怀的问题之间的关系。普特南曾指出分析哲学有三个特点，其第三点是：

> 分析哲学长久以来都把价值理论看作第二流的哲学。对于文学、艺术、文化、文化史的关怀，分析哲学家认为最多是可有可无的。直到1971年罗尔斯出版《公平理论》以后，这种情况才开始有所改变。②

这当然因为分析哲学一向是以知识论为中心，而知识又特指科学知识而言。所以就全面的“人的关怀”（human concerns）而言，分析哲学是和“实践”脱了节的。罗尔斯的《公平理论》之所以引起重视正是因为它接触到西方人所最关切的一个价值问题，使哲学研究和实际生活发生了关联。但此书的成功则又如罗蒂所说，并非受分析哲学之赐（罗尔斯自己也特别强调，道德理论是独立于分析哲学中有关语言和知识论的研究之外的。③有人曾问过奎因，“哲学是不是和一般人民脱节了？”他不但坦然承认，并且视为当然，因为他根本否认哲学家有什么办法可以帮助社会获得平衡稳定。④ 这是西方为知识而知识的传统，也不失为一种正常的态度。但由此可知至少奎因并不为分析哲学与实践脱节作辩护。评者说分析哲学吸收各种科学知识以后“回头重建对知识、宇宙、伦理、社会的看法”，虽然动听，恐怕只能算是门面话。这不但在事实上为不可能，在理论上也无以自立。经验研究是没有终止的一天的，我们等到什么时候才“回头重建”呢？在未“回头重建”之前，我们在知识、宇宙、伦理、社会各方面的看法上是不是能够停止在完全空白的阶段呢？评者也许会说，根据奎因的整体的知识论观点，我们不是已有了一条“船”吗？所以下面让我们接着谈谈“船”的问题。

六、奎因确曾引过O. Neurath的“船”的比喻。但Neurath的“船”是指科学而言，奎因以哲学与科学无分别，故说哲学家和科学家同在一条“船”上。⑤ 这正是上文所说的

---

① 以上是根据John Passmore, *Recent Philosophers*, pp. 10—11的概括叙述。

② Hilary Putnam, *Realism and Reason*, p. 180.

③ 见John Rawls, “The Independence of Moral Theory”, 刊于 *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974—1975 pp. 5—22。

④ 详见W. V. Quine, “Has Philosophy Lost Contact with People?” in *Theories and Things*, The Belknap press. 1981, pp. 190—193。

⑤ Quine, *Word and Object*, pp. 3—4.

“科学主义”的问题。今天专治科学史和科学之哲学的人如库恩(Thomas Kuhn)、普特南、亥金(Ian Hacking)等正在争论科学是不是只有一条“船”。这些人的正面意见虽不一致,但至少都怀疑有一个“统一的科学”(unity of science),奎因的看法正在受到挑战。① 如果我们把人文科学的知识也包括在“科学”之内,则统一的问题便更严重了。② 奎因的哲学也有其“前提”(presuppositions);这些“前提”则不是任何精巧的专技所能“证明”的。一条“船”之喻即是他的“前提”之一。所以普特南现在已修改了这个“船”的比喻。他认为: 第一,这条船不能只载科学,他愿意把伦理、哲学,以致整个文化都放在船上。第二,他所设想的图像也不是一条船,而是一支船队(a fleet of boat)。每条船上的人当然都随时修补而不是全部拆掉他们的船;同时各船的人也都互相提供补给和工具,并彼此及时发出警告。但有时某一条船上的人不喜欢他们的船,也未尝不可转到另一条船。甚至其中某一条船沉了或整个放弃了,那也没有关系。因为既是一支船队,各船之间距离不远,呼救总是来得及的。③ 这个船的比喻的转换大概也是超越分析哲学的一种象征吧!

七、我在前文中用“相轮”之喻,认为分析哲学过分强调语言和分析。我的用意并不是取消“分析”,而是不赞成“过分”。关于西方一般知识分子厌倦名相分析的游戏,我所根据的并不是少数耶鲁哲学系学生,而是麦奇(Bryan Magee)1975—1977 年访问当代哲学名家时所透露出来的消息。麦奇出身牛津,先后在牛津和耶鲁教过哲学,对于哲学界情况是十分熟悉的。他在向 Isaiah Berlin、R. M. Hare 和 Bernard William 等人提问题时,曾一再地说:“行外的人”(layman)、“非哲学家”(non-philosophers),甚至“较年轻的哲学家”(younger philosophers)都对于以语言、概念分析的方式研讨政治、社会、道德问题,感到不耐。④ 评者则十分肯定地说英美分析哲学现在“完全不是那回事”。我必须承认,外行的人的确无法判断在这两种相反的看法之中,究竟谁的话更可信。不过英国分析哲学界的重镇达默特(Michael Dummett)最近推崇 Frege 所建立的哲学研究的典范时曾说:

> 从 Frege 开始,哲学研究的正当对象才终于建立了起来: 第一,哲学的目的是“思想”(thought)结构的分析;第二,“思想”的研究与“思维”(thinking)的心理过程必须严加区别;最后,分析思想的唯一适当的方法便是语言分析。……这三点基本原则是全部分析学派所共同接受的。⑤

我不能断定他的说法在哲学上是否稳妥,我只能说,他的说法似乎证实了我关于“对塔

---

① 见 *Post-analytic Philosophy*, XVIII—XXII 及第三部所收各文。

② 亥金欣赏法国傅柯(M. Foucault)所提出的“discourse”和“episteme”等观念。他认为若加以适当的界定,这些观念将有助于说明科学推理。见 *Post-analytic Philosophy*, pp. 149—150。他又有“Five Parables”一文,其中立专节讨论傅柯。见 Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984, pp. 119—124. 这也是欧陆思想与分析哲学汇流之一证。

③ Hilary Putnam, *Realism and Reason*, p. 204.

④ Bryan Magee, *Men of Ideas*, pp. 20;153—154.

⑤ Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London, 1978, p. 458.

说相轮”的历史观察。让我再补充一句,达默特自己也深知他的论断是会引起争论的,所以他对怀疑者只有一个答案:让时间来证明。事实上,这是他个人的哲学“前提”,也就是荀子所谓“见”(vision),至少暂时是无法证明或否证的。

八、语言的“意义”自然和人生的“意义”不是同一事,但毕竟语言和人生有关。后期的维特根斯坦强调研究语言必须注意“生活方式”是大家都知道的事实。逻辑实证论者最初建立意义标准,其主要目的之一便是要摧毁形上学,因为其中有关“人生的意义”的语言都是无“意义的”(即指“科学认知的意义”),这个“意义标准”订得太狭,后来已被放弃了,但语言分析的兴起则显然与之有关。与分析哲学同时,欧陆哲学也发生了“语言转向”,海德格尔即是一著例。海氏也注重对日常语言的分析,但他的目的不是研究语言的本身,而是以为语言可以显现人的存在问题。从表面上看,他和注重语言的分析哲学家如维特根斯坦及莱尔(Gilbert Ryle)几若南辕之于北辙。然而近来的研究显示,维特根斯坦对海德格尔所说的“Being”、“Dread”的意义有深刻而同情的了解。莱尔是英语哲学界最早评论 *Being and Time* 的人,虽推重其书为现象论的重要贡献,但又判断它将导向重大失误。出人意外的是现在竟有人指出他的语言分析名著 *The Concept of Mind* 在深层处曾受到 *Being and Time* 的重要影响,而他本人对此说也似乎不能完全否认。[①] 若再就近来欧洲诠释学在英美人文科学方面的影响而论,则两种不同“语言”传统的互相激荡似更为明显。[②] 我说“汇流”并不表示完全没有冲突。泰莱(Charles Taylor)最近讨论“意义”的理论,即根据德国传统(包括海德格尔)来攻击英美真理条件的语义学。[③] 但今天仍处在双方“汇流”的初期,将来如何发展是无法预测的。我在前文所说的话难免有很多不妥当的地方。但是我只是从思想史的观点报道了一些事实。其中个别的论断都是行内人自己所提供的。这些论断是否都可接受,当然可以有辩论的余地。不过我只能对事实的报道负责,至于论断本身则只有请评者和原作者直接商榷了。

评者确指出了前文中的一个错误,即“Brain in a vat”中的 in 误写作 at,大概是因涉及下面 vat 一字而笔误。但评者接着说“大脑移植在盆中”是误译原文,则又出于误解。我是概括原文设想“有一个邪恶的科学家把人脑从身体中移植到一个充满养料的盆中”,[④]所以评者对论点的解说是可省略的。

最后,让我再报道两位分析哲学家的意见,作为上文关于西方思想界“思变”、“求变”的补充证据。丹陀在 1980 年论分析哲学时指出:分析哲学的历史是一连串的“失败的改革”(failed reforms)。分析哲学的基本假定是所谓“概念分析法”(analytic of concepts),即为各门科学提供一种共同的“概念的分析”。但这一假定又是建立在三个

---

① 详见 Michael Murray, ed., *Heidegger & Modern Philosophy*, Yale University Press, 1978 所载 Ryle, Wigttenstein, Ross Mandel 及 Michael Murray 各文。

② 详细书目可看 Passmore, *Recent Philosophers*, pp. 129—130。

③ 见他的“Theories of Meaning”, *Proceedings of the British Academy*, 1980。又 Passmore 前引书页 131 也引及。

④ Putnam, *Reason, Truth and History*, 1981, pp. 5—6.

预设之上：一、第一序讨论(first-order discourse)和第二序讨论可以严加分别；哲学家所作的是后一种工作，即其他科学中的“后设”工作。二、预设第一序讨论和客观世界之间是一种“表象的关系”(representional relation)。三、我们可以在每一个第一序领域(按：即各门科学)内都找得出一套如实表现世界的共同的原始概念。但是这些预设经过不断的检讨和改革之后，最后证明无一可以成立。①

普特南在 1984 年评 Ayer 的 *Philosophy in the Twentieth Century* 时对为什么必须超越分析哲学的理由有明白的陈述。他的原文值得译出来：

> 诚然，分析哲学有重大的成就；但这些成就都是负面的，像逻辑实证论一样，分析哲学的成功在于摧毁了它在一开始时所想解决的问题。它的每一个解决问题的努力，甚至连说明究竟什么才能算是对于该问题的一种解决，都已失败了。
>
> 这一“解构”(deconstruction)是一个不小的思想成就。我们看到：企图发现“宇宙间何所有”(The Furniture of the Universe)的各种大计划一个个地都失败了；但就在这个失败的过程中，我们对于我们的概念和生活也增加了大量的知识。可是分析哲学今天还不肯承认自己只是哲学史上的一个大运动——其实它正是这样一个已成过去的(“was”)大运动——而仍然自以为即是哲学的全部。这种自负逼使分析哲学家不能不对“宇宙间何所有”的问题继续提出新的“解决方案”——但这些方案已变得愈来愈古怪，而且在哲学界以外已引不起任何人的兴趣了。这样一来，我们便看到一个吊诡的现象：就在分析哲学被承认为世界哲学的“主流”的时刻，分析哲学已走到了它的计划终点——是此路不通，而不是计划的完成。②

必须说明，我在此仍只对事实的报导负责。我在本文中屡引普特南，并不表示我奉他为权威。事实上史学研究是只认证据而不认权威的。但是在我所提出的“分析哲学家”之中，普特南好像是评者唯一能够接受的证人。所以我便不能不多引他为证了。

总之，评者这篇文字是误解的产物。但误解也许起于我的原文过于简略，方藉此机会略作补充。据评者自称，他们是行内人。大概是由于敬业之心太切，他们不免因误会而触动了情绪，以致忘记了分析哲学的基本戒律。这篇文字中有许多只有情绪意义，而无认知意义的语句。例如他们把耶鲁学生不满意分析哲学归咎于耶鲁哲学系在北美哲学界不是“主流”，对于欧陆哲学加上种种轻鄙的刻画，斥 Bernstein 为“空疏简陋”，说中国文史哲不分是“一场学术灾难”等。这些话只能看作评者情急失言，不必认真去分析了。我很同意评者在中国提倡分析哲学的想法，尤其同情他们要在中国思想界“培养谦逊与自重”的意愿。这确是行内人无可旁贷的责任。我今后但愿作他们的一个忠实的读者。

1986 年 4 月 6 日于美国康州之橘乡

---

① Arthur Danto, “Analytic Philosophy”, *Social Research*, Winter, 1980, vol. 47, no. 4, pp. 915—916.

② Hilary Putnam, “After Empiricism”, 收在 *Post-analytic Philosophy*, p. 28.

后　　记

前几天在《纽约时报》(1986年4月25日A18)上偶然读到一篇有关思想动态的报导,恰好可以证实我在《对塔说相轮》中的观察,特附记于下。

这篇报道是Colin Campbell写的,所报道的是关于宾州(Pennsylvania)的Bryn Mawr College的一群人文学者所组织的一个以“诠释”(Interpretation)为中心的研究会。Bryn Mawr学院是一个私立的女校,但在人文教学和研究方面一向享有很高的声誉。现在这个研究会的主要目标便是要打破人文、社会科学方面的专门化的取径,而走向跨学科的贯通之路。他们不但自己定期集会,彼此交流观念,并且正在筹划一个新的教学课程,名为“诠释与人文研究”(Interpretation and Human Studies)。研究会的成员则来自各种学科,如文学、哲学、人类学、艺术史等。

但更值得重视的是这并不是Bryn Mawr学院一校的孤立现象。事实上,这一追求贯通人文、社会科学各部门的学术运动在美国各大学中已风起云涌。西岸如加州大学Berkely及Santa Cruz分校和斯坦福大学,中部如芝加哥大学,东部如耶鲁、霍浦金斯(Johns Hopkins)、威斯廉(Weslyan)等校,南方如维琴尼亚大学等,都出现了同样的动向。此外美国近几年来又有一些新的人文学报的崛起。如由Berkeley英文教授所创办的*Representations*和芝加哥大学出版的*Critical Inquiry*,都以追求“贯通”与打破“专门化”而成为极热门的刊物。

美国思想界之所以有这样剧烈的变化,一方面是因为专技性的分析哲学在人文领域内的影响力已愈来愈小(如本文中所引普特南所说),另一方面则是由于受到欧陆哲学的冲击。欧陆哲学不是与自然科学结盟,而注重“人的科学”(human sciences,即所谓Geist-wissenschaften)。在人文研究的领域内,过分严格的专门化则已显出弊多于利,使思想陷于偏枯。(《纽约时报》的原文说:“Specialization has become a crippling problem.”)因此在寻求新的思想动向的学人们看来,只有打破狭隘的专科界线、跳出专技的陷阱,才能对人的问题获得整体性的理解,而不致流于鲁莽灭裂。唯有如此,才可望教育出更好的公民。近年来不少有声望的人文学报已落在受欧陆思想影响的学人之手。最初大家对此现象颇不能适应,但现在则已视为当然。科际沟通的人文学术会议已愈来愈获得各种经费的支援了。在这一追求贯通的学术思想运动中,欧陆和英美两支思想的汇流是一个极其突出的特色。以Bryn Mawr的研究会和新课程为例,其中包括了来自欧陆的各种流派如文献诠释、超结构主义、解构论(Deconstruction),也包括了英美的“超分析哲学”(Postanalytic philosophy)。更值得指出的是这些代表新动向的学者几乎异口同声地表示,他们最希望知道的是其他相关学科关于语言、知识和文化的解释。总之,我在《对塔说相轮》中所提出的一般性的观察竟大体上在这篇事实报道中得到了经验证据的支

持。报道中特用“超分析哲学”尤其显示出：今天在美国一般人文学者的心目中，分析哲学已经被超越了。这一点和本文所引 Rajchman 和 West 所编《超分析哲学》一书尤足相互呼应。文、史、哲、社会科学不能“分家”到互不通问的地步正是西方思想界的最新动向。中国以往的学术传统注重专家与通识相济，经、史、子、集虽分支而仍同宗通谱。这和西方人文教育的传统大致相似。但现在这种重统合的趋势又开始抬头了。这是很值得我们注视的。至于这一新动向究竟将引出何种具体结果，一时当然还看不出来。

最后，让我再说明一次，我引用这篇报道仍在于说明思想史的发展，不是表示任何价值判断。对于英美和欧陆的两大思想传统，我也仍然是“论”而不“断”。从史学家的观点看，各种思想流派都不免有得有失，未易一言以蔽之。中国思想界的工作者不妨各就兴趣和性情之所近择善而从之，但决不应盲目地变成任何西方一家之言的精神俘虏。中国旧学术传统中已有了太多的“门户”之见，如果再依傍西方的某一“门户”以加深原有的“出主入奴”之习，那便未免十分的不智了。

1986 年 5 月 2 日补记

校后补记

在校读本文的时期，我偶然读了布鲁姆（Allan Bloom）那部轰动一时的畅销书——《美国心灵的封闭》（*The Closing of the American Mind*）。这是一部检讨美国高等学府中一般思想潮流的书，可以和罗蒂《美国今天的哲学界》一文相互补充。读了这部书以后，我才了解德国哲学侵蚀美国一般思想界不但无远弗届，而且由来已久。尼采、马克思、海德格尔一系思想在最近一二十年中的泛滥是早有根源的。英、美一系的分析哲学几乎从来没有发生过社会影响力。最令我诧异的是，早在第二次大战结束之时，美国大学哲学系中所进行的学院式的研究，包括其最擅长的方法论和实证论，已使人厌倦不堪。当时对历久而弥新的问题有浓厚兴趣的大学生因此都离开哲学系而转向社会科学的园地中去了。[①] 我们必须记得，以专业观点言，40 年代中叶正是分析哲学如日中升的时代。所以分析哲学的专技成绩虽然很大，但它确是自始便和一般知识界脱了节的。

1988 年 8 月 17 日

（选自《文化评论与中国情怀》，
台北：允晨文化实业公司，1993 年版）

---

① Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, New York: Simon and Schuster, 1987, p. 148.

翻译与外来观念

——《历史学与社会科学》序

黄进兴和康乐两位动员了他们的朋友们合译成这本《历史学与社会科学》论文集，这是一件十分有意义的事情。华世出版社肯毅然承担起印行的责任，这更是一个值得赞扬的行动。现在编者和出版者都要我写一篇序文，我虽然自愧对本书的编译没有任何贡献，但为了表示一点敬意，还是勉强地答应了下来。

社会科学和历史学的关系一方面是非常密切的，而另一方面又是极其复杂的。其中关键所在主要是历史学在现代学术分类中始终未曾获得确定的身份：有人仍然把它归于传统的"人文学"（the humanities）一类，但也有人干脆把它划为社会科学的一支。最具体的例证是：在美国大学里，历史系有属于人文学部门的，也有属于社会科学部门的。我不准备在这里讨论历史学的归属问题；我只是想藉此指出，历史知识的性质之所以成为问题正由于它是一门综合性的学问。这也就是说，在社会科学蓬勃发展的今天，史学研究无论如何是不能不和这一新的情况密切相应的。仅从这一点来说，本书的重要性已不难想见。

本书有几点特征值得指出，第一，它取材的范围甚广，包括目前美国最流行的心理史学和量化史学都网罗无遗。所以读者执此一编，至少可以对史学与社会科学之间相互交涉的最近进展，知其梗概。第二，译者都曾在译文所属的学科之内受过或多或少的专业的训练，因此译来较能得心应手，出色当行。第三，本书并不是一本现成的选集，而是每一译者根据自己的专业知识而精选出来的作品，因此对每一学科而言都具有高度的代表性。第四，本书所选各篇大体都是偏重在讨论方法论的问题上；这可以使读者更清楚地看到在实践中社会科学和历史学的结合究竟发生哪些具体的困难，以及怎样去克服这些困难。

黄进兴在他的《代绪论》中特别表示今天的留学生应该以唐代的玄奘法师为典范，潜心于译经的工作。这句话很能表现出今天中国留学生在思想上的成熟以及在治学态度上的朴实。我个人深觉这是一个十分可喜的现象。一谈到如何输入西方的学术和思

想，我们很自然地就会想到佛教东来的往事。这不仅今天为然，清末民初以来论中西文化者亦无不如此。专从哲理方面来看，佛教来华大致可分成三个历史阶段：第一个阶段从汉末至 4 世纪之末，可称为“格义”时代。严格的“格义”方法虽说是创自 4 世纪中叶的竺法护，事实上以中国固有观念与佛教思想相比拟的方法恐怕自始即不能避免。如汉末支谦重译《摩诃般若婆罗密多经》，“其用字既全黜胡音，其义旨复颇仿庄老”即是一显例。① 第二阶段从鸠摩罗什 401 年在长安译经（共三十五部，三百余卷）至唐代的玄奘（664 年卒，译经论七十四部，总一千三百三十五卷）、义净（713 年卒，译经五十六部，二百三十卷）和不空（774 年卒，译密教经典七十七部，一百二十余卷）；这是大规模而有系统的翻译时代。第三个阶段则与第二阶段在时间上颇有重叠，即从隋唐到宋代。这是中国人在思想上消融佛教并进而独立创造的时期。中国佛教三宗之中，天台宗实创自陈隋之际的智顗，华严宗则启自隋唐之际的杜顺而大成于贤首（643—712），禅宗教义的正式成立自然要从六祖慧能（638—713）算起。从华严、禅宗过渡到宋代的理学，这就进入中国思想体系完全独立发展的阶段了。

我回溯这一段佛教翻译的历史，其用意是在找出我们今天在输入西学这一方面究竟处于什么阶段？我所得到的答案是很令人沮丧的：即我们实在还没有完全脱离“格义”的时代。严复的翻译自然是初期的一大贡献，影响尤其深远。但专以译事而论，严氏的译法正近于汉末到魏晋的“格义”，不但书中颇多中西观念的比附，而且大体上是属于节译、选译的一类。尤其重要的是严氏译书的目的不是单纯地介绍西方的学术与思想，而是要唤醒国人怎样才能追求国家的富强。② 林纾在文学方面的大量翻译工作尤其具有初期“格义”的色彩。他不通西文而专靠助手口译，其情形恰似西晋时代月支人竺法护口出佛经而由助手笔受一样，不过主客颠倒而已。林译虽自有其历史的与文学的价值，然而毕竟不是翻译的正途。③ “五四”以后，译书风气一度颇为盛行；可惜不久即因战乱而趋于衰歇。我必须指出，最近五六十年来，中国先后确已翻译了不少西方的书籍。但是这些译本绝大部分都是个人的偶然兴到之笔，并且往往是以西方一度流行的作品为主，未必都具有较永久的价值。至于有关西方学术思想的经典工作，我们却始终没有做过大规模而有系统的翻译工作。梁实秋先生独力完成《莎士比亚全集》的译事可以说是唯一的例外。现在似乎已到了我们必须脱离“格义”而进入系统译经的时候了。

翻译这件事，说起来好像容易，做起来却非常困难。不用说，思想与学术方面的经典作品更是难以翻译，因为它们在原有的文化系统中处于中心的位置。译者如果对作品的本身及其文化背景没有透彻的了解，便根本把握不住作品中的精义所在。此所以中国佛教史上译经名家必同时即是精通理论的人。汤用彤先生比较古今译书风气之

---

① 汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，页 153。

② 此点可看 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* 一书，哈佛大学出版社，1964。

③ 关于林译的贡献，可看郑振铎《林琴南先生》一文，收入《中国文学研究》下册和钱锺书《林纾的翻译》专论，收入《旧文四篇》。

后，感慨地说：

> 古今译书，风气颇有不同。今日识外洋文字，未悉西人哲学，即可译哲人名著。而深通西哲之学者，则不从事译书。然古昔中国译经之巨子，必须先即为佛学之大师：如罗什之于般若、三论，真谛之于唯识，玄奘之于性相二宗，不空之于密教，均既深通其义，乃行传译。而考之史册，译人明了于其所译之理，则亦自非只此四师也。①

这是四十多年前的话了，但不幸在今天还未全失时效。这本《历史学与社会科学》的译者对他们的专门学科都已有基本的认识。现在他们合力译出了这一部文集，至少已初步符合了汤先生的期待，即由通西学者来从事于译书的工作。我个人更盼望这本书只是他们的翻译事业的一个开始。我希望他们今后集合更多的人力，大规模、有计划、有系统地选择西方的经典作品，使西学在中国的传播很快地步入第二个历史阶段。

已故的瑞特教授（Arthur F. Wright）曾有专文讨论过《中国语言和外国观念》（The Chinese Language and Foreign Ideas）的问题，主旨即在说明用中文翻译外国思想（包括佛教和西方宗教、哲学等）所遭遇的困难。他指出这种困难包含着两个方面：一是语言，二是文化。但他这篇文章的重点是放在第一方面，对于第二方面的讨论则比较简略。关于语言，他特别强调两点：一是由于中国文字传统的长期而丰富的发展，以致所有中文字都涵义极广。而每一个中文单字也因此都具有很重的分量，其象征意义远非印欧语系中的任何单音节所能比拟。一是中文比较不易表达抽象和一般类别与通性的观念。中文的这些特征给翻译外国（印度与西方）的思想增加了特殊困难。不但名词的对译常受到歪曲，甚至单纯的译音也同样会引起不必要的误解或联想，因为中文的每一个单字都是有意义的。关于文化因素对传播外国观念的影响，他也举例说明家族制度、道德修养的传统，以及一般礼俗如何影响着中国人对外国观念的了解与接受。②

瑞特所说的自然都是一般皆知的事实，但是我们是否因此就可以得出结论，说中文特别不适于翻译外国观念呢？（按：瑞特自己并没有如此推断，不过读者很容易得到这种印象而已。）我想并不然。经验事实告诉我们，中国语文在翻译中所遇到的困难通过长期的努力，都是可以克服的。从佛经到近代西方典籍的翻译早已证实了这一点。玄奘及其弟子们翻译法相宗、空宗以及有关因明学的经典，最忠实于佛教理论的本来面目，然而成绩也最大。这就说明中文完全可以承当起翻译的任务。不但如此，中土所造而托名马鸣的《大乘起信论》也曾由玄奘"译唐为梵，通布五天"，收到"法化之缘，东西互举"的效果（见道宣《续高僧传》卷五《玄奘传之余》）。这更证明在隋唐时代中文与梵文已达到了完全可以自由沟通观念的境地。更重要地，由于中国语言通过翻译而发展得更为丰富，原来不大能表达的观念（如瑞特所举抽象、类别、通性之类）也逐渐可以清

---

① 沟用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，页296。

② 见他所主编的 *Studies in Chinese Thought*，芝加哥大学出版社，1953，页286—303。

楚地表达出来了。佛经翻译早已使中国语言发生了重大的变化，近代中国的语文在西方文化影响之下更是面目全新。我们实在没有理由认为中文比任何其他语言更不适于传达外国的观念。

瑞特强调语言和文化不可分，显然是受了语言学家沃尔夫（B. L. Whorf）的影响。[1]但文化对语言的限制是所有自然语言都无法避免的“胎里病”，更不是中文所独有的困难。现代语言学家和哲学家中颇不乏怀疑翻译的功效者。沃尔夫和另一语言学家萨匹尔（Edward Sapir）同认为语言的一个主要功能是表现它所属的社会的共同世界观，因此不同语言之间也许根本便不能互译。哲学家如维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）和奎因（W. V. O. Quine）对这个问题也多有启发：前者强调语言活动和生活方式之间的关联，因此加强了萨、沃两氏的论点；后者则更进一步，提出了有名的“翻译不定原则”（principle of indeterminacy of translation）。奎氏认为语言学家所指出的世界观的差异尚非究极之论。通过对“同义”（synonymity）的分析，他使我们认清在最极端的情况下两种语言中的所谓“同义字”只是起于相同的刺激（stimulus-synonymous）而已，至于这两个字的意指究竟是否“完全相同”，我们不但无法决定，而且也没有方法可以发现。[2]

语言学家和哲学家指出翻译中存在着理论上的困难，这对我们当然有重要的启示作用。但他们的真正兴趣并不在翻译本身，而是通过对翻译的解析以说明他们自己在语言学和哲学上的论点（他们所用“翻译”一词意指也略有不同）。他们并不曾因此得出一个荒谬的结论，说翻译的活动必须完全停止。我们的任务恰恰是在于如何突破文化和语言的种种限制，把外国的观念尽可能忠实地传布过来。

忠实地介绍外国观念和这些观念将在中国引起什么样的反应（包括完全没有反应在内）是两个完全不同的问题，后者是由中国文化和社会目前所处的历史阶段决定的（反应将因历史阶段的不同而发生变化）。举一个较有趣的例子。中国人对佛洛乙德（Freud）的心理学至少到今天为止还没有表现出普遍而热烈的反应。从佛洛乙德观点研究中国文化传统的人尤其少见，闻一多用佛氏“性”的观念解释《诗经》、《楚辞》等古代文学的某些方面大概只能算是例外（闻氏之说散见《高唐神女传说之分析》、《说鱼》、《匡斋尺牍》、《诗经通义》诸篇）。这种冷淡的反应当然和中国文化的价值取向有密切关系，并不是因为中国人不知道佛氏的心理学。

事实上，远在世界上有佛氏的心理分析学之前，中国人已从另一佛氏——佛教——那里获得了心理分析学的中心观念，那就是佛典中所载的“中阴”之说。这一点一般读者或许尚不大清楚，值得在此略说一说。

我们都知道，佛洛乙德学说的一个中心组织部分即所谓“伊底泊情结”（Oedipus complex）。希腊神话中有底比斯（Thebes）国王伊底泊在不自知的情况下发生了弑父娶

---

① 瑞特在前书《导论》中曾引及沃尔夫的 *Language, Culture and Personality* 一书。

② 见 W. V. O. Quine, *Word and Obiect*, The M. I. T. Press, 1960，第二章。

母的悲剧。及至事情真相大白，其母自杀，伊底泊也自毁双目，以忏前过。佛洛乙德从这个故事中得到启示，而发展出一套理论，以为自婴儿时代开始，男的便发展爱恋母亲而憎恶父亲的倾向；女的则恰与此相反。

佛教经典中也有一个类似的故事，即莲花色尼出家因缘。陈寅恪先生跋此故事的敦煌写本，指出巴利文有关此尼出家因缘的记载与敦煌本有重大不同之处，陈先生云：

> 惟其中有一事绝异，而为敦煌写本所无者，即莲花色尼屡嫁，而所生之子女皆离失，不复相识，复与其所生之女共嫁于其所生之子，迨既发觉，乃羞恶出家焉。①

这个故事和伊底泊神话太相像了，以古代希腊和印度的关系推之，二者或竟同出一源，亦未可知。但更重要的则是陈先生所引之“中阴”说，以解释此故事的理论背景。中阴说屡见佛教经典，除陈先生所引《大宝积经》与《瑜伽师地论》外，也见于《俱舍论》。我现在要引17世纪周亮工的一段综论，以见此说流传广远，绝非仅限于释门之内。周氏《书影》卷九云：

> 中阴一曰中。有以人前身已死，后身未生，当前后生死之中，故曰中。佛论七趣中阴凡十七种。若人中死还生人中者，四大解散，见光明相，即见父母爱欲和合，而起颠倒，若男子生，于父生碍，于母生爱；若女子生，于母生碍，于父生爱。始解散时，现在阴灭，中阴阴生；有爱碍时，中阴复灭，生阴次起；如是入胎，次第圆满而生。……然亦有男女堕地后，中阴始附者；复有前身持之不死，后身不能即生者；间有后身已生，前身未死，中阴尚属现在者……理固不可拘耳。②

这简直就是佛洛乙德理论的一个雏型，而且还推到了受胎之前。但是如果根据“男女堕地后，中阴始附”的解释，那就和佛洛乙德之说几乎没有分别了。可惜佛氏没有机会接触佛典，否则一定会引证“中阴”说来为自己张目。

陈寅恪先生断定敦煌写本莲花色尼出家因缘中略去有关聚麀一节，是出于译者有意删削，因为它太违背了中国传统的伦理观念。这一判断是绝无可疑的。“中阴”之说虽早已流行于中土，而始终没有发生反响，也不外乎同一道理。唯一值得注意的是周亮工引此“非常可异之论”，竟无一语置评。周氏生于李卓吾思想盛行的时代，“三教合一”之说正甚嚣尘上。他在此条前后所特别提及的罗汝芳和吴应宾，也恰好是这一风气下的重要人物。至于这里面是否提供了一点思想史上的新线索，那就必须作进一步的探索，现在是不能得出任何结论的。

不过这个例子对我们今后的翻译介绍工作多少也有些启示作用。一方面，从事翻译的人固然必须慎于选择，不可一味地逐新好异；另一方面，一般社会人士也不必视任何新奇的外来观念为洪水猛兽。一个真正健康的社会自有抵抗一切“异端邪说”的内在

---

① 陈寅恪，《莲花色尼出家因缘跋》，《陈寅恪先生论文集》，台北九思出版社，1977年，下册，页1431。

② 中华书局本，页240—241。

力量。

最后，让我表示一点关于翻译在语言层次上的意见。翻译最低限度要求译者能够充分地掌握两种语言，一般称之为“出发语言”和“到达语言”。正如钱锺书先生所说的，“从一种文字出发，积寸累尺地度越那许多距离，安稳到达另一种文字里，这是很艰辛的历程”（《林纾的翻译》）。但是我近来偶然读到一些人文和社会科学方面的中译，总感觉到译者对两种语言都不大能把握得住，尤其对“到达的语言”——中文——缺乏足够的修养。译者表面上“到达”了，其实却没有真的“到达”。所以今后我们从事翻译工作，除了上面说过的专门学科的训练之外，同时还必须培养语文——特别是中文——运用的能力。翻译学术著作的人往往不免有一种偏见，以为重要的只是内容，至于文字的表现则属于形式的问题，不必过分注意。事实上，翻译的内容和形式是分不开的；一个人的语言能力不足，普通的意思也会说不清楚，更不用说表达高深复杂的学说了。古代佛经翻译到了最后阶段往往必须经过文学名家的“润色”，从鸠摩罗什到玄奘无不如此（见《续高僧传》卷五）。严复论翻译最后也归结到一个“雅”字。这种严肃对待译事的态度是值得效法的。

西方人论翻译也同样注重文字的功夫，而以能曲达原作的自然风格为最高的境界。其中最重要、最完备的莫过于英人泰特莱（A. F. Tytler）的理论。泰氏在他的《翻译原则论》（*Essay on the Principles of Translation*）中指出理想的翻译必须根据以下三个原则：

第一，须将原作中的观念完整的译出。

第二，译文的风格须与原作一致。

第三，译文须与原文同样的流畅。①

毫无可疑地，严复的“信、达、雅”便是这三大原则的译文。不过由于译得过于简洁，使我们看不到原文所特别强调的“出发语言”与“到达语言”之间的关系。泰氏的三原则——也就是严复的信、达、雅——至今仍是西方翻译界基本的信条。四十年前两位社会学名家——葛特（Hans H. Gerth）和弥耳思（C. Wright Mills）——合译《韦伯社会学论文集》（*From Max Weber: Essays in Sociology*）便悬此三原则为标的。葛氏出身德国，负责“出发语言”，弥氏是美国人，负责“到达语言”；他们的成功决不是侥幸得来的。所以我愿意借这个机会把泰氏三原则郑重地奉献给中国的译者！

（选自《文化评论与中国情怀》，
台北：允晨文化实业公司，1993 年版）

① A. F. Tytler, Essay on the Principles of Translation, The third edition, Edinburgh, 1813, p. 16.

《中国思想传统的现代诠释》自序

本书选收了我在最近五年中（1982—1986）所写的十篇论文。因为这十篇论文都是阐释中国思想传统的，所以定名为《中国思想传统的现代诠释》。这十篇论文都曾先后在各种专书或期刊中发表过，这次汇集成册，我又作了一些必要的修改和补充。

本书可以分为两个部分：前三篇属于通论性质；我在这一部分提出了关于中国思想传统的一些整体性的观察。后七篇则是断代的专题研究或个案研究，但是我同时也企图藉着这些专题或个案来说明整个思想的传统。因此这两部分是互相照应，互相补充的。

本书所用"思想"一词，取义甚广，既指具有严格系统的哲学思想，也包括散播在各社会阶层之间的通俗思想。我的基本立场是尽量把中国的思想传统和它渊源所自的价值系统与生活方式紧密地绾合在一起。中国的价值系统和生活方式是在长期的历史演变过程中逐渐形成的；思想传统也是同一历史过程的产品。因此在本书中，思想史、文化史和社会史之间存在着交光互影的关系，不能清楚地划分界线。中国的思想传统必须安置在它的文化脉络之中才能获得比较全面的理解。本书所收诸篇虽然都是独立的论文，并且各有主题，但其中也贯穿了一条共同的线索，即试图从不同的时代、不同的问题和不同的层次来寻找中国思想传统的特色。中国思想的特色自然也就是中国文化的特色，不过表现得更为集中、更为突出而已。"特色"必然是从比较中得来的；我们只有用其他不同系统的文化和思想与中国的传统相对照、相比较才能看得清后者究竟具有什么"特色"。以中国思想史而论，儒教的"特色"也是在释、道两家（尤其是释氏）的强烈对照之下才充分地显露出来的。宋明的新儒家如朱熹和王守仁在重新阐明"吾儒"的基本立场时便处处取释氏之异于"吾儒"者以为对比。本书论中国思想的特色也采取了一种比较的观点。大体上说，我是以我所能理解的西方文化和思想为根据，以说明我所能见到的中国思想传统的特色。这里特别用"我所能理解"和"我所能见到"的两个形容词，并不是故作谦语。中西文化和思想都是"至大无外"的研究领域，我个人的识解和视野则是极其有限的。我在本书中提了一些自觉可以心安理得的看法，但是我绝不认为

这些看法是最后的“定论”，更不认为中国思想传统的特色已尽于此。我完全承认，其他人从不同的观点出发必然会获得不同的看法，并且同样足以加深我们对中西思想异同的了解。

下文我只想对两个比较重要的论点，稍作说明。第一，本书所收的文字，无论是通论或专题，都已尽量融会了前人的研究成果。对于具有代表性的见解，尤其不敢轻忽。现代学术是在不断沟通和对话中发展出来的，“闭门造车”的时代基本上已经过去了。受过现代学术训练的人谁也不能只顾独白而完全不理会和自己相异的论点。但是为了避免行文枝蔓及引起不必要的争论——，本书的通论部分有时并未一一注明立论的根据。第一篇《从价值系统看中国文化的现代意义》尤其如此。这篇文字是根据一次公开演讲的记录而写成的，因此自始便未采用学院论著的形式。熟悉中国近代思想史的读者当不难看出此文立论的背景和发议的对象。事实上，在定稿的过程中，我对于“五四”以来有关中西文化之辨的种种论点都曾反复地斟酌过。但是此文虽参考了前人的论点，整体的解释架构则是重新建造的。大体言之，此文基本上采取了史学的而不是哲学的观点，其中所偶然沿用的少数哲学概念（如“内在超越”）也已重新赋予历史的解释，具有较为确定的经验内容。读者如果同时参考本书所收的专题研究和我的其他相关论著，便不致发生观念上的混淆。

又此文原是1983年《中国时报》主办的“中国文化与现代生活”演讲系列的一篇总结。由于受到“因事命篇”的限制，此文的焦距集中在传统与现代的可能接榫点上，因此其观察的角度是特殊的，并不代表我对于中国文化的全面意见，特别是具有批判性的意见。此文曾由时报文化公司于1984年印成单行本，流传较广，引起的讨论也较多。甚至中国大陆上也一再有人予以评介。（据我所知，《书林》1986年6月号和《读书》1986年9月号都有专文讨论。）但评者多专就此一文立论，不曾参证我的其他论文，理解不免陷于片面。所以我觉得有在此特别说明的必要，并感谢时报文化公司允许我将此文收入本书。

第二，由于对照和比较的需要，本书所收诸篇都曾或多或少地涉及与题旨有关的西方观念和学说。这一点也可能会引起误解。我在前面已经指出，宋明的新儒家曾通过佛教的概念和分析方式以彰显儒学的特性。今天我们对中国的思想传统进行现代的诠释自然不能不援引西方的概念和分析方式。理由很简单：现代诠释的要求即直接起于西方思想的挑战，这和宋明新儒学之起于对佛教的回应基本上是相类似的。

但现代诠释和宋明新儒学的历史背景则大不相同。宋明新儒家发议的主要对象是禅宗，而禅宗则已是中国化的佛教。在禅宗出现之前，印度原始佛教和中国传统思想之间早已经历了几百年的“格义”阶段。“格义”始于比附而终于融合，始于求表面之“同”而终见实质之“异”。禅宗一方面把儒、道两家中的某些精神因子和佛教的理论融合起来了；但另一方面又把儒释之间的界线划分得更清楚了。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》中曾指出智圆（976—1022）有“儒者饰身之教，释者修心之教”的判划，以外在的

“身”属之儒家，而以内在的“心”归之释氏。事实上，这正是长期“格义”所达到的最后境界。早在唐代，禅宗已用这一标准来强调儒释的互为表里。例如张彦远在咸通二年（861）所撰的《三祖大师碑阴记》中说：“夫禀儒道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。”（《全唐文》卷七九〇）可见至少在语言层面上佛教已本土化了。宋代新儒家在这个基础上重建“心性之学”，一般人不易察觉他们所运用的概念和分析方式是源于佛教的。他们之间往往以“禅”相讥，也许正是因为彼此都深知对方的底蕴。不过在今天看来，概念和分析方式主要是技术层面的事。新儒家虽然在这一层面上假途于佛教，却并没有用佛教的理论或观点取代儒家传统的旧义。相反地，他们通过已经本土化了的佛教概念和分析方式，把儒家传统中引而未发的“心性之学”全面地建立了起来，因而丰富了并更新了这个传统。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》第二节中曾特别针对这一点提出了初步的看法。

现代诠释则缺乏一个长期的“格义”阶段。一方面，西方思想的复杂性已远非佛教所能相提并论；另一方面，西方的概念和分析方式在没有来得及本土化之前便已席卷了中国的学术思想界。因此现代中国学人用西方的概念和分析方式研究自己的思想传统时往往不免流为牵强附会和生搬硬套。其中最重要的一个症结，便在于他们不但在语言和技术层面上接受了西方的概念和分析方式，而且不少人还毫不迟疑地视西方的理论和观点为具有普遍性的真理，可以直接用来诠释中国的思想传统。其典型的表现便是把中国传统看作材料而安置在西方的理论模式之中。当然，西方的论理很多，彼此之间又有严重的冲突，因此中国学人在运用不同的理论模式时也有或精或粗的程度之别。但是最粗暴的则是马克思主义者对中国思想史所进行的公式化的处理。关于这一点，今天大陆上的学者也已经公认不讳了。

现代诠释已不可能避开西方的概念和分析方式了，甚至也无法完全不涉及西方的理论。但是我们仍有必要在实践中尽量把西方的概念和分析方式与西方的理论加以区别。这里所谓西方的理论当然是指那些解释西方文化和思想传统的理论。西方的概念和分析方式是相应于西方传统中的特殊现象而发展出来的；两者之间自有内在的关联。但是各大思想传统之间的异趋毕竟不能完全抹煞它们仍有许多共同的地方。例如一般人都相信西方思想传统中以知识论最显其特色，因而为西方的科学提供了理论的根据。对照之下，中国思想传统中的知识论意识则相当薄弱，这也许是中国科学不发达的原因之一。让我们姑且接受这一论断，不作进一步的追究。但是接受这一论断并不足以否定中国思想传统中也有相当于西方“知识论”或“科学”的现象，因此西方有关“知识论”、“科学”的语言、概念，以及分析方式也未尝不能处理这一类的现象，尽管它们在中国思想传统中不占主流的地位。事实上，“知识论”、“科学”本身即是西方的概念，而且早已用在中国学术思想史的研究上面了。然而西方关于“知识论”或“科学”的种种理论则不能直接用以阐明中国的思想传统。这是因为这些理论的具体内容是建筑在西方特殊的经验之上的，与中国传统相差过远。任何以西方现成的理论直接套用在中国经验

之上的努力都不免要流为削足适履。西方哲学中“唯心论”与“唯物论”或“理性主义”与“经验主义”这一类的二分法，不但不能说明中国的思想传统，而且必然会造成理解上的混乱。此中的关键是在于中国思想史上自始便没有“心”和“物”两分的预设；知识论的意识既不发达，知识究竟源于“理性”还是“经验”也从来没有成为中国思想史上的中心问题。我们强调现代诠释必须尽量把西方的理论和西方的概念及分析方式加以区别，其道理是很明白的。这便是说，西方绣成的鸳鸯固然值得借鉴，但更重要的则是取得西方人绣鸳鸯的针法。前面所说的宋代新儒家的成就便已充分地证明了：针法和绣成的鸳鸯确是可以分开的。他们上承数百年佛教中国化的历史趋势，终于成功地吸收了这一精微艰深的外来思想系统，从而更新了儒学的传统。让我们试举一例。沈曾植（1851—1922）曾指出，陆象山所悟之道即是“太极”，极似华严法界观；他自言其为学得力处在“智识”或“灵识”，显然是佛教的观念；至于他指点人时始终不肯说破、不肯指实，则更是禅家所谓“宗门作用”。但他最后的学术归宿仍在儒门。（见《海日楼札丛》卷四《象山从宇宙二字悟道》条）沈氏虽以史地考证著称，然而他早年潜心宋儒义理之学，中岁以后则精治佛典。因此他的观察是值得我们参考的。无论我们是否完全接受他的论断，这个具体的例子至少可以使我们看见，新儒学是通过什么途径来运用佛教的概念和分析方式的。在这一方面，宋代新儒家的业绩对于现代诠释是非常富于启示性的。

上面这一段讨论主要是为了说明西方的概念和理论在现代诠释中的效用及其限度。中国的思想传统今天必须通过现代诠释才能在世界背景中显出它的文化特色。前面已指出，在这一诠释的过程中，我们已不可能避开西方的概念，正如宋代新儒家无法不借用佛教的概念一样。但是现代诠释如果希望取得和宋代新儒学相同的成就，西方的概念和分析方式最后必须能和中国思想传统融化成一体，而不是出之以安排牵凑。这正是宋代理学家所再三强调的“莫安排”之教。现代诠释尤其必须避免把中国的思想安排在任何西方现成的理论之中，因为那样做不但无从彰显中国传统的特色，而且是适得其反，把它和西方传统的相异之处完全抹煞了。本书涉及西方的概念和学说主要都是为了通过现代诠释以说明中国思想的独特系统。这里面，并不含蕴着一丝一毫“西天取经”（“向西方寻找真理”）的意思。我最近在另一篇文字中曾说：

> 我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态，因此不但要观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶而引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，决非为了证实或否证任何一个流行的学说。

我又说：

> 事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来

> 的“理论架构”。严格地说,没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。(均见《关于新教伦理与儒学研究》一文,刊于《九州学刊》第一卷第二期,1986年12月)

以上这两段话对于本书是完全适用的。但是我必须补充一句,这些话仅在揭出我自己对于现代诠释所悬的标准,决不表示本书所收的论文已经符合了这个标准。中西观念的“格义”、西方概念的“本土化”和现代诠释这三层工作今天都必须在同一阶段中“毕其功于一役”,这自然是比宋代新儒学的重建更为艰巨的历史事业。如果本书能在这一大事业的建设过程中提供一砖一石之助,那么它的出版便不算完全浪费纸张了。

1987年2月12日序于美国康州之橘乡

(选自《中国思想传统的现代诠释》,
台北:联经出版事业公司,1987年版)

关于中国历史特质的一些看法

——1973 年 11 月在新亚书院“中国文化学会”的讲演

今天，同学们要我讲：“中国历史的特质”一题目。如果由我选择题目，我想改为另一题目的。因为这题目假定了许多东西；假定了我们已很清楚中国历史的特质，并且已有很深入的研究，同时跟世界其他地区的历史（如西方）作过了大体的比较。倘若没有做这些基础工作，贸贸然说中国历史的特质，是很困难的。因此，对这题目的处理，我希望通过近代学人的一些讨论来检讨一下有关“中国历史的特质”的一些看法。所以和原来题目的要求，多多少少是有一点儿距离的。

究竟从什么地方来开始讲一个文化的特质，尤其是一困难的问题。有人说哲学是代表一文化的最浓缩的特质。可是一提到哲学，我们又遭遇一个问题，就是中国哲学思想有很多派别，虽说儒家是正统，但除正统外还有很多其他学派，都是有作用的——就看它们在我们生活中的哪一层面上发生作用。有人曾开玩笑地说：“中国的传统读书人，学优而仕，做官的时候是儒家，但告老后可以转为道家或佛家。”魏晋南北朝有“外儒内道”的说法。如《抱朴子》，分内篇、外篇；内篇讲的是神仙，外篇讲的是儒家治国平天下的道理。所以拿某一家的哲学来代表一个历史或文化的特性和精神，无疑是有困难的。我的本行是历史，所以我只打算根据历史事实来谈这个问题。

历史虽然可以不断地向前追溯，但我们总可以假定它是有一起点的。我想从新石器时代开始。据考古学的成就，我认为可以从仰韶文化和龙山文化讲起。本来仰韶在河南，龙山在山东。但现在不少考古学者认为仰韶与龙山可用来作代表一时代文化的通名。从这个意义上说，仰韶文化最早的代表是陕西西乡的李家村而不是河南的仰韶村。绳纹陶器的特色已有很明显的表现。仰韶第二期可以半坡文化为代表。考古学家认为这文化的特色之一是有家族、氏族的意识存在，村中有一大坟场，可能是葬同族的人，甚至祖先崇拜也可能已于此期开始。这是中国传统文化的一个显著的特色。至于龙山文化，祖先崇拜已进一步制度化了，例如有祖宗的塑像（陶且）为崇拜的象征。占卜也已成风气，用猪牛羊肩胛骨烧的。至于文字的发现，虽然迟至商代——甲骨文，但中

国文字起源甚早，而且似乎是独立发展的系统。公元前四千年的半坡遗址已发现了数字的符号，如一、二、五、六、七、八等。最近郑德坤研究中国上古的数名，便肯定中国的数名不但自成系统，而且可能比埃及还早。

仰韶、龙山，从前考古学者、历史学者认为是代表东夷西夏的分界。但现在的考古学者，认为这两个文化的理论有些问题，认为仰韶龙山是同一个文化系统，龙山即承接了仰韶。龙山以下则接着是商代。至于这理论正确与否，还不能下定论。无论如何，从仰韶到龙山，中国新石器文化，很明显的突出一点，就是家族制度已具雏形。

从经济生活说，考古学家及史学家都注意中国农业的起源。其中最大的争论是究竟农业起源于中国，还是起源于西南亚而传到中国。现在有两派说法：一认为是由西南亚起源较早。根据中国的考古材料，另一说法是我国农业文化起源于中原本土。中文大学出版何炳棣著的《黄土与中国农业的起源》就是讨论这个大问题的。黄土区是半旱区，必须要有某些条件才能耕种。他的论点与钱穆先生所说的大同小异。钱先生 1956 年发表的《中国古代北方农作物考》，是根据古文献来推测中国古代土地环境和两河流域不同之处。何书则根据黄土研究，植被资料作一综合。从前有一长时期，不少学者相信所谓中国文化西来说。这论点在前几十年颇为流行。当初大家都相信两河流域的文化东传中国。例如郭沫若研究甲骨文，认为中国商代的文化，与巴比伦有关系。甲骨文的“帝”字本是花蒂之义，是从巴比伦传来的。当然，今日大家都不大愿意接受“中国文化西来说”的论调，这是基于民族的自尊与感情。其实并不相干的。即使我们承认某些技术是从外面传来，也并不妨害我们对中国文化的整体性的肯定。文化的个别组成因子和文化的全貌，其实是两回事。个别的文化因子也可以是外来的。从今天各方面的研究成果来看，我们并不能说中国文化的每一部分都是土生土长的，没有受任何的外来影响。不过，中国文化在新石器时代，某些特色如家族制度、祖先崇拜、文字系统、农业体系……已有明显的开始了。所以我们不妨大胆地说，中国文化在开始时，便具有某些特色。我们若更进一步推断，也可以说，中国文化的发源地——黄河流域及汾、渭流域比不上两河流域的地理环境。从考古与文献上观察，中国古代文化的发展依赖于大河的支流者为多。这与两河流域或埃及的尼罗河的情形很不相同。黄河在古代的作用比不上两河流域在农业上所起的作用。所以中国人的经济生活在起始便带有一种艰苦奋斗的意义。以仰韶文化的村落为例，便常有迁徙的情形；而且一地有经过多次居住的迹象。这一方面表示当时耕作技术需要如此做，另一方面也可能是由于土地不够肥沃的缘故。半坡村就是极好的证据。不过这些论点是否站得住，现在还不敢十分断定。我们承认地理对文化的作用，地理环境无疑能影响文化的起源及发展的原始形态（但我并不是主张地理决定论）。

另外一方面，我们当然也可以从横的方面，剖解中国文化各部分的特征。这里我特别愿意提出中国的政治传统来谈一谈。中国文化的延续性是很高的。我们可从商周，下溯至明清，以至今日，在中国的土地上，一直存在着一个独特的政治传统。这个传统

在秦以后便表现为一大统的政府。政治结构的延续性,是中国与其他文化,尤其是西方,所不同的。拿西方来说,从希腊、罗马、中古而至近代民族国家的兴起,阶段划分得清清楚楚的,虽然精神上也有一贯之处。史宾格勒(Spengler),认为今日的西方文化,已不是西方的古典文化,因为古典的已经死了,新兴文化是一新生。这是一个哲学家的一家之言,我们不必完全同意。但西方的政治传统至少在制度方面不像中国那样有高度的延续性。欧洲自中古至近代虽有一个所谓"神圣罗马帝国",其实绝大部分只是一空名,绝不能和中国秦汉以后的大一统帝国相提并论。

真正统一的帝国虽然要迟至秦汉时代才出现,但统治着中原地区的政权以"天下共主"自居,却在商、周时代已经开始了。商人觉得自己是"天邑"或"大邦",周人在灭商以前似乎也承认商是天下的共主。后来周取商而代之,更自认是受命于天。所以中国在中原的政权自视为"天朝",至少在观念上是很古老的。

中原的政权既是"天朝",则最高统治者,无论是商周的"王"或秦汉以后的"帝",当然都是具有最特殊的身份的人。这种帝王的特殊性,在称呼上也清楚地表现了出来。甲骨文中便有所谓"余一人"(胡厚宣有文章专研究这个名词),这就是后来"孤""寡人"或秦始皇的"朕"的一种原始型态。"余一人"最初也许只是谦词,非傲慢语。"万方有罪,罪在一身",就是谦德的表现。汉代皇帝常下罪己诏,也是从这个传统来的。但帝王孤悬在上久了,谦只可转为傲。这就变成韩愈所谓"天王圣明,臣罪当诛"了。但无论居最高位者在主观上是谦还是傲,他在客观制度上超越世人,君临天下,总是不可否认的事实。尽管汉儒抬出"天"来限制皇帝的权力,宋儒抬出"理"来压制皇帝的气焰,都未见有显著的作用。所以讨论中国历史的特质,我们首先要注意这个相当特殊的政治传统。这不是价值问题,而是事实问题。

就价值上说,这个传统有好有坏:好处是使中国这块广大的土地,很早就形成一个统一的国家。坏处是在统一过程中必然要牺牲不少地方性的文化特色。人类学家讲"大传统"和"小传统"之别,就中国情形说,"大传统"似乎太强,使"小传统"很早就被吸收或受到压缩而无以自存。中国人一向歌颂"书同文""车同轨",可是并没有细想这种"同"所付的文化代价。总之,这个大一统的政治传统对几千年来中国历史演进的影响是无比的巨大,它是否影响到其他传统的自由活泼,是仍待探讨的一个问题,例如经济传统、思想学术传统等等。梁漱溟先生说中国文化是早熟的,就政治传统而言,尤其如此。

商周的政治组织,绝没有达到秦代的所谓大一统的境地。最近 H. G. Creel 写《周代政治起源》(*The Origins of Statecraft in China* Vol. I: The Western Chou Empire),以周代已开始发展了官僚组织,在各方面的完善甚至超过汉代。这评价我想是有些问题的,我不十分同意。Creel 指出周代已有很复杂的政治制度,有高度的政治组织,这是毋庸置疑的。Creel 所用的大量金文材料,个别地说,都是有相当的根据。但整个的全面的判断和文献在制度史上的解释又是另一回事。中国传统政治制度上的某些特征当然可以追溯

到商周。秦、汉以后的政治制度虽说焕然一新，但个别因子也有不少是从周代传下来的。这个政治传统从秦到清没有发生基本的变化。表面上看每朝都有皇帝，都有大同小异的官制；不过若认真而仔细地分析，上一朝和下一朝之间当然还是有变化的。但是由于中国历史的变化，表面上好像不显著，给人一种一朝一朝的循环下去的印象，这就是西方学者大讲 Dynastic Cycle 的根据。J. K. Fairbank and E. R. Reischauer 的 *East Asia: the Great Tradition* 中有一章专讨论 Dynastic Cycle，这种理论我们应该慎重考虑。所谓 Cycle 是不是真的一个循环？我们知道历史是绝不会重复的。所以没有严格意义上的循环。从表面看，一朝亡另一朝兴：如秦亡，汉继；唐灭，宋兴，一朝一朝，轮替出现。但是如果我们的历史分期可以打破王朝体系，通过历史的全程来看，我们仍可以找出极有意义的变化来。芝加哥大学的宋史专家 Kracke 首称这个变化为 Change within tradition，即在传统之内变。在中国社会经济史上，确是没有一种里程碑式的变化。我们在中国历史上找不出宗教改革、法兰西大革命、工业革命等等革命性的、代表性的，清清楚楚地划分两个时代的历史事件。无疑，秦代可算是一划时代的大变局，但秦后就不容易找出类似的大变局了。李鸿章说西方人入侵又造成历史上一大变局。也许近百年来是中国史发展的另一个里程碑。缺乏里程碑式的变化也可说是中国历史上的一种特色。

如果不从朝代分期，而从较长的时期去看中国史上经济方面的发展，我们也可以看出不少重要的变化。有人称唐中叶至南宋为商业革命的时代。如宋代的煤业发展，也有外国经济学者认为是一种革命，甚至明清的农业技术，也有人认为曾有过革命性的进步。总言之，各门的技术，分开来作长期观察，是确实都在不断地起着变化的，如纺织业、农业、冶金业各方面等。今年 Mark Elvin 出版了 *The Pattern of Chinese Past* 一书。他是一青年学者，研究重心在明清的经济史。这本书也是要找中国历史的特质——经济史方面的特质。他的说法是很大胆的。他认为公元 1400 年是中国史的转折点，中国的科技在 15 世纪时便停顿下来，隋唐一段则有革命性的发展（当然，我们对这些所谓"革命"的理论，不能没有保留）。Elvin 根据一些日本人的论文来写这本书的。他想解答中国历史的一特别的地方，即何以明清以后中国的科技便停滞不前？他提出一很妙的理论，叫做"高度平衡的陷阱"。西方人治中国学，很喜欢选用那些动人听闻的名词。这"高度平衡的陷阱"是说中国技术的发展跟人口的关系很密切。如果一地的人口不断地增长，土地不够，资源耗尽，就必须迁到另一地方去。最后全国各地资源的使用都到了饱和点，以致无处可移民，这就成为中国经济发展的限制。中国的技术与西方的科技比，在工业革命前，两者并不易见高低。今日中国科技之低是由于中国没有近代的科学技术。这大致是根据李约瑟（Joseph Needham）的《中国科技史》的说法。高度的技术和人口资源之间达到一个平衡之后，经济发展就掉进了陷阱之中，再也不能动了。但由于技术高，所以是"高度平衡"，和技术过低使经济无法发展不同。整个地看，Elvin 的理论只是一空中楼阁。他的立论根据之一是中国历史上的人口问题。事实上，"人口"是中

国历史上一个大谜。近年来经过学者们的深入研究,正确的人口数字仍是很模糊。普通所得的数字是 1805—1850 年时中国约有四亿人口,明代有一亿至二亿等等,这都是估计。人口问题和土地制度、赋役制度是分不开的,由于过去的人民要瞒税,要免力役,所以常有不报或少报丁口。官方的人口统计,是不尽不实的。康熙“盛世添丁,永不加赋”以后,各地方又有虚报人口的情形。因为人口蕃衍对地方官而言是德政的表现,所以中国历史上的人口资料是有缺陷的。Elvin 根据这些人口数字,再讲耕地增长。他是以 Dwight H. Perkins, *Agricultural Development in China* 1368—1968 所提供的亩数为根据。D. H. Perkins 根据大量地方志的材料得到统计数字,进行量化研究。Perkins 并不是直接根据方志的资料作个别的应用,他是用另一基数标准来计算,得出最后的数字。所以我们很难把这些数字还原到本来的面目;所以这种统计数字的可靠性到什么程度便很难说。Perkins 估计明朝初期至末期,土地的生产力提高了一倍,这是不是可靠,已多少有些问题。Mark Elvin 则根据这些估计而推论得更远。他得出一结论,说中国的资源,到某一时期已用得差不多了。在这时期,再要想进一步发展,或希望发动工业革命,在物质上已没有条件。因为如果发生工业革命,机器的大量生产,便会造成大量工人失业。工业水平发展得已太高,资源与人口产生了互相限制的情形,这限制的均衡自身永远不能突破,必须靠外来力量的帮助。故此西方人的侵入,正是打破这均衡的力量。这说法的成立与否,是另一问题;在中国人听来,似乎在替西方人侵华提供理论的根据。我提出他的理论,是想说明一点:即今天许多史学家都认为中国和西方相比,其特点在缺少近代资本主义发展这一历史阶段。Elvin 的书,就是要追究中国史上为什么缺少近代这一段。

中国近代何以没有工业革命?何以没有资本主义?这些问题是人人注意的。马克思的历史观也为这个问题所困扰,因为中国史上找不到资本主义的痕迹,就会使五阶段论发生动摇;这样就逼出了所谓资本主义萌芽的说法。在尚钺的主持下,大陆在 50 年代后期出版了四大册关于中国资本主义萌芽问题的讨论。其中所引用的资料及结论有些是有问题的。而且这个萌芽开始于何时何地(因为中国各地区发展不平衡)也无一致的结论。无疑,在经济史的发展过程中,这地方有改进,那地方有改进。所有这些改进加起来可不可以构成资本主义,则很难说。其实资本主义是不是人类历史所必经的阶段,其本身便成问题。欧洲是典型的例子,而且几乎是唯一的例子,近代的日本又当别论。我们不妨说没有资本主义正是中国历史的特色,跟西方来比,这一点很显著的。

没有资本主义的发生,没有近代科学,没有近代的技术,这原因何在?要解释这些问题可以有很多不同的说法,最早像冯友兰在 20 年代写的一篇论文 Why China has no science? 就已提出一种看法,虽然他现在已推翻了它。最近我有机会和李约瑟谈到冯友兰这篇文章,他说:冯友兰对这个问题的提法便错了,因为中国不是没有科学,只是没有近代科学而已。但科技停留在一高度水平后便不再发展,原因何在?答案并不简单,李约瑟把传统科学之功归之道家,对儒家尤其是理学,则认为有碍于科学发展。Mark Elvin

则更直接归咎于理学的束缚。我个人对这一点是很怀疑的。我不承认理学有这样大的副作用。这说法是很牵强的，而且是中国人自“五四”以来的老调。Elvin 所举的例子只有一个，所征引的资料也不无问题。从这些关键性的地方讲中国历史的特质如资本主义何不发生，我们必须结合社会条件、经济状况，以及政治形态与人口作全面性的考虑。我们还得进一步去找出中国传统社会的价值系统，比如传统社会对某些东西看得重，某些东西看得不重，这是很基本的问题。Robert Bellah 对日本德川时代宗教的研究便是一个很好的例子。就中国资本主义的发展来说，我们作一假定，作一设想，就是没有鸦片战争，没有西方人到中国来，继续的关闭下去，中国是不是可以发展资本主义呢？至少我个人看不出可以有这种发展的迹象；中国恐怕还是在传统中继续变下去。

这一层也牵涉到地理方面的因素，中国成为一独立的历史文化单位与地理环境也颇有关系。大体言，对外交通并不方便，西北是大漠和崇山，东南是大海，所以关闭的时候多。只有在唐时比较开放。西边的丝道（Silk Road）并不是一条安全、方便的道路。至于海运方面，从南宋至元是稍稍有点转机，以下明清又成自我封闭的局面。对外贸易除了极短的时期外，一般是不占重要地位的。这关联到政治问题。在大一统的政府影响下，汉以后主要产品——如盐、铁、茶、酒等各种容易赚钱的东西，都由政府专卖垄断，商人的作用相对地减少。商人在中国历史上从来没有很高的地位，绝不可能想像有 Hanseatic League 的情形在中国出现。

关于商人没有政治权力，我们也可以从科举制度来说明：唐代商人不能参加科举考试，儿子也不能参加；宋代稍稍放宽，儿子可以考试；至明清，商人可以纳捐。这一方面足以说明中国在传统中变化的情形，另一方面也可看出商人在政治上受相当的轻视。尽管很多官僚愿意跟商人勾结，甚至愿意经商，但商人不能成为社会上的中坚势力，皇帝只与士大夫共治天下。这里最能看出中国大一统的政治传统的巨大影响。在中国历史上，由贵而富是正常的途径，由富而贵则是例外；而且既贵且富比较有保障，富而不贵并不安全。

封建之世，只有贵族血统才能登上政坛，但大一统国家形成后，政府便需要大量有才能的人。要选拔人才，不能单靠血缘的关系。于是考试、选举等制度便相应而产生。汉代有贤良方正，后来孝廉最重要，东汉的孝廉已经需要考试。由考试而登仕途是中国政治上唯一的正途出身。从古到今，无数第一流人才都流入政府，只有失意科场的，才走上其他的路途。从这方面看，大一统的政治传统所形成的价值观念，影响中国人达二千年之久，即使今日也没有完全打破。中国现在所遭遇的问题，政治仍是最紧要的；从价值观念说而不从实际成就说，今天中国的第一流人物还是政治家而不是物理学家、化学家、文学家、企业家……政治家还是领导者。大陆最捧的钱学森，甚至出书颂赞（《我们的钱学森》），在政治上只是一后补中委，最多不过勉强入流。中国的传统价值系统，很大一部分是受了政治传统的影响。这一传统笼罩到经济、文化、艺术各方面。所以要研究中国历史的特质，首先必须研究这个政治的传统。

我们若以战国这种多国的社会来说，在文化上，战国是处于“百花齐放”时期；在经济上，商业的流动性也达到很高的水准。所以从文化及经济的发展来说，战国并不是一衰世，历史家说战国是一衰世是因为在政治上战国没有一个大一统的国家制度。那时周室名存实亡，各国都不尊重它，中国没有一个共主。因此思想界便有统一的要求，天下必须“定于一”才能安定，儒家在这一方面起了很大的作用；墨子讲尚同，也是要建立一种最高的统一标准。秦始皇能完成“六王毕，四海一”的大业，并不是偶然的，不是单靠武力的，在秦未统一前，儒、墨、法各家都已为统一提供了心理的条件。秦代建立了大一统的政府以后，对此下中国历史各方面的发展都有影响。资本主义不出现，近代科学不发达都或多或少和这个独特的政治传统有关。因此我希望大家多研究中国的政治史，不要存一种现代的偏见，以为经济史或思想史更为重要。

此外中国历史进程中还有两个特点，特别值得提一提：第一是宗教所占的地位不如西方重要，第二法律的发展常常落在社会现实的后面，这是最明显的。西方人初到中国，发觉中国人只拜祖宗而不信上帝，他们必然会觉得很奇怪。原因是西方的道德依附于宗教，道德是上帝制定的，是上帝所给予的，所以不相信上帝便没有道德。早期的中国留美学生，当美国人问他信什么宗教时，他们总要说信佛教，或信孔教等等，因为他们若说是无神论，便会被美国人认为是不道德的。中国的道德精神则是独立于宗教以外的。但古代中国的道德和宗教仍有一定的关系。中国道德精神的独立可以说是儒家对宗教加以理智化的结果。有的西方社会学家曾提出中国只有 guilt 的观念而无 sin 的观念。这个说法就原始宗教言，也不正确。孔子说“获罪于天”，这个“罪”就是 sin，不是 guilt。但中国道德脱离宗教之早确不容否认。梁漱溟先生的《中国文化要义》，特别提出中国的道德、伦理，相对地独立于宗教，这确是中国历史的一个特色。

但是中国有很多道德观念又是和政治分不开的。例如历史上妇女讲节烈，男子讲气节。“节”本身是一政治意义的东西。最早的节，是使臣出使外国用的，如苏武使匈奴，就持着一个节，这节代表大汉，不容受任何屈辱的，这是政治的道德，后来很显然地转为社会上一般的道德观念。儒家一向是想用道德来控制政治，驯服赤裸裸的权力，宋儒尤其如此，强调“理”尊于“势”。但事实上儒家的努力并无显著的效果。这是因为儒家无法用制度来限制君权。皇帝并没变成圣人，却获了“圣人”的美号。中国道德的人间性一方面源于理智化，这是伟大的成就；而另一方面又来自政治化，这就不甚可喜了。不过一般地说，中国的道德代替了宗教作用，总是历史上的一个特点。

至于法律，如果大家看过瞿同祖的《中国法律与中国社会》，便知道阶级、身份、亲属的区别，在法律上多多少少都有反映。西方人便不大明了这些区别，因为他们的法治观念是人人平等。另一个问题是中国无所谓立法，中国只有皇帝才能立法；甚至皇帝也不能立法，只有开国的皇帝能立法，后来的皇帝则要遵循祖宗的法度，不能任意改变。所以立法几乎成为不可能。因此，法律几乎经常与现实脱节。中国的法律，常常不能反映现实。所以王安石变法要说“祖宗不足法”的话。如果研究美国的立法史或英国的立法

史，是可以看出当时的社会问题的，因为议员们所提出的要求反映了民众的要求，所以看西方的宪法史，能够看出西方社会的变化。但中国的法律，则明显地不能表示这历史现象。讲中国法制史的人都特别重视《唐律》，因为《唐律》较能反映社会实际。《宋律》便不及《唐律》了，例如唐初有均田制，宋代已不行均田制，但宋刑统中仍列均田之法。故可见中国的法律只有在刚刚大加修改的时候，例如《唐律》，才比较能和当时社会现状符合。否则总是落在时代的后面。至于清季的法律改革，是代表当时的先进人士如沈家本，深知中国法律落伍，必须效法西方，这也表现了重大的时代意义。

此外，《大明律》与《大清律》，区别是非常少的，必须要靠例和案来补充，个例和个案的处理是不同的，要看当事人的个别情形及原告被告的关系等等而定。这些千千万万的例案有时候极具社会史料的价值。总之，中国法律的特殊性也是中国历史特质的一个有机部分，并且也和中国的政治传统密切相关。

以上关于"中国历史的特质"的讨论，只限于这个大题目的一小部分。而且我的谈话也不够系统化。不过我所举出的几点，相信都是讨论这个问题的人所不能不注意的。其他方面，如传统的文学艺术也都反映出中国历史的特质的某些部分，现在没有时间作深入的解说。总之，这个大问题是研究历史的人应该时时放在心中的，但并不必急于得到十分肯定的结论。我们的史学研究每进一步，对这个问题的答案也就会随着接近一步，希望大家共同不断地努力！

（选自《历史与思想》，
台北：联经出版事业公司，1995 年版）

从价值系统看中国文化的现代意义

中国文化与现代生活之间究竟有着什么样的关系？这是一个包罗万象的大问题。对于这样的大问题，论者自不免有见仁见智之异。

在一般人的观念中，中国文化和现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体。前者是中国几千年积累下来的旧文化传统；后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式，而且源出于西方。所以这两者的冲突实质上便被理解为西方现代文化对中国传统文化的冲激与挑战。自1919年“五四运动”以来，所有关于文化问题的争论都是环绕着这一主题而进行的。

在这个一般的理解之下产生了种种不同的观点与态度，但大体上可以分为两个相反的倾向：一方面是主张全面拥抱西方文化，认定中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除。另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统的道德秩序和社会安定。在这两种极端态度之间当然还存在着许多程度不同的西化论与本位论，以及模式各异的调和论。这些议论，大家都早已耳熟能详，毋须再说。

站在历史研究的立场上，我对于这一广泛而复杂的文化问题既无意作左右袒，也不想另外提出任何新的折衷调和之说。我首先想对“中国文化”与“现代生活”两个概念进行一种客观的历史分析。在分析的过程中，我自然不能不根据某种概念性的假设，但是这种假设并非我个人主观愿望的投射，而是在学术研究上具有一定的客观性和普遍性的。在综合判断方面，我当然也不能完全避免个人的主观，不过这种判断仍然是尽量建立在客观事实的基础之上。

必须说明，文化观察可以从各种不同的角度出发，我所采取的自然不是唯一的角度。我所提出的看法更不足以称为最后定论。我只能说这些看法是我个人经过郑重考虑而得到的，也许可以提供对这个问题有兴趣的人参考。

文化一词有广义和狭义的种种用法。以本文而言，则所谓中国文化是取其最广泛

的涵义，所以政治、社会、经济、艺术、民俗等各方面无不涉及。以近代学者关于“文化”的讨论来说，头绪尤其纷繁。三十年前克罗伯(A. L. Kroeber)和克拉孔(Clyde Kluckhohn)两位人类学家便检讨了一百六十多个关于“文化”的界说。他们最后的结论是把文化看作成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成。这个看法同时注意到文化的整体性和历史性，因此曾在社会科学家之间获得广泛的流行。近几十年来人类学家对文化的认识虽日益深入，但是关于文化的整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。

另一方面，近一二十年来，由于维柯(Giovanni Battista Vico，1668—1744)与赫尔德(Johann Gottfried von Herder，1744—1803)的历史哲学逐渐受到西方思想界的重视，不但文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了。所谓多元文化观即认为每一民族都有它自己的独特文化；各民族的文化并非出于一源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则。赫尔德并且强调中国文化的形成与中国人的民族性有关，其他民族如果处于中国古代的地理和气候的环境中则不一定会创造出中国文化。这种文化多元论有助于打破近代西方人的文化偏见。(但是必须指出，赫尔德本人并未能完全免于此一偏见，他仍以欧洲文化高于印度与中国。)

从维柯与赫尔德一系的文化观念出发，我们可以说，只有个别的具体的文化，而无普遍的、抽象的文化。古典人类学所寻求的是一般性的典型文化，这样的文化只是从许多个别的真实文化中抽离其共相而得来的观念，因此仅在理论上存在。但是最近的人类学家也开始改变态度了。例如纪尔兹(Clifford Geertz)便曾批评这种寻求文化典型的研究方法。他认为研究文化尤应把握每一文化系统的独特之处。所以在这个方面史学观点和人类学观点的合流目前已见端倪；我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一具体文化的个性。以下讨论中国文化大致便是从这一立场出发的。

如果我们基本上接受这一看法，那么所谓“中国文化”便不可能是和“现代生活”截然分为两橛的。普遍性的“现代生活”和普遍性的“文化”一样，也是一个抽象的观念，在现实世界中是找不到的。现实世界中只有一个个具体的现代生活，如中国的、美国的、苏俄的或日本的；而这些具体的现代生活都是具体的文化在现代的发展和表现。这当然不是否认现代生活可以归纳成某些共同的特征。事实上，社会科学家关于“现代化”的无数讨论主要都是在寻求共同的特征，也就是理想的典型。但是典型如果要适用于一切具体的、个别的现代社会势不能不通过最高的概括。其结果则是流为一些空洞的形式，而失去了经验的内容。举例言之，我们大概都承认民主是现代政治生活的主要方式。可是我们只要把西欧、英、美的民主政治与纳粹德国等国的现代极权体制加以对照，严重的问题马上便发生了。无论我们怎样鄙弃极权体制，我们似乎都不好否认希特勒时代的德国和某些实行这一体制的国家已进入了现代化的阶段。所以不少社会学家只好用“大众社会”(mass society)或“人民社会”(populistic societies)之类的概念来概括现代的政治生活。这种宽泛的概念虽能勉强把“民主”与“极权”两种截然对立的政治方

式统一起来,但毕竟只剩下一点形式的意义了。民主制度下的“大众”或“人民”是能积极“参预”(participation)政治生活的,而极权体制下的“大众”或“人民”却连“代表性”(representation)也谈不到,他们不过是受统治集团操纵的政治工具而已。利用最新的大众传播技术来提高人民的政治警觉和社会意识,这是现代民主生活的特征;而利用同样的技术来控制和操纵人民则是现代极权政治的主要内涵。这两者之间是无法划等号的;其背后实有价值系统的根本不同。

我们通常所谓“现代化”或“现代生活”是含有颂扬和向往的意义的。以政治的现代化而言,我们的理想当然是建立民主制度,而不是极权体制。这就涉及了现代生活的实际内容和价值取向,不能脱离具体的文化传统来讨论了。

不但如此,讨论现代化或现代生活还不可避免地要碰到另一更严重的困难,即现代化与西化之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以 17 世纪以来西欧与北美的社会为标准的。所以现代化便是接受西方的基本价值。这个看法有是有非,未易一言以断。以“五四”以来所提倡的“民主”与“科学”而言,西方的成就确实领先不止一步,应该成为其他各国的学习范例。但是现代西方的基本文化内涵并不限于这两项,其中如过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神(acquisitive spirit)、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风气、紧张冲突的心理状态之类,则不但未必能一一适合于其他非西方的社会,而且已引起西方人自己的深切反省。在现实世界中我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美,足供借镜的。英、美、德、法各国尽管同属西方文化一系,其间仍多差异,各具独特的历史传统。现代化之不能等同于西化是非常明显的事实。

以上的讨论并不是否认“文化”与“现代化”具有超越地域的通性。通性不但可以从经验事实上归纳得出来,而且在理论上更是必要的,否则社会科学便不能成立了。我的根本意思是说,在检讨某一具体的文化传统(如中国文化)及其在现代的处境时,我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西,表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想和行为之中,也表现在他们的集体生活方式之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的,若就该文化本身来说,则个性反而变成通性了。

以下我要专谈中国文化的问题。但是在我的理解中,中国文化与现代生活并不是两个原不相干的实体,尤其不是互相排斥对立的。“现代生活”即是中国文化在现阶段的具体转变,中国文化的现代转变自然已离开了旧有的轨辙,并且不可否认地受到了西方文化的重大影响。西化是这一转变中的一个重要环节,这是无须讳言的。但是现代化决不等于西化,而西化又有各种不同的层次。科技甚至制度层面的西化并不必然会触及一个文化的价值系统的核心部分。现在一般深受西方论著影响的知识分子往往接受西方人的偏见,即以西方现代的价值是普遍性的(universalistic),中国传统的价值则是特殊性的(particularistic)。这是一个根本站不住的观点。其实,每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。把西化与现代化视为异名同实便正是这一偏见的

产物。

什么是中国文化？我们怎样才能讨论中国文化这样一个广大的题目？不用说，我们势非采取一种整体的观点不可。如果采取分析的途径，从政治、经济、宗教、艺术、文学、民俗各方面去探索以期获得一个大家都能接受的确定结论，那将是一个永远无法实现的梦想，因为这是一个没有止境的分析过程。但是另一方面，整体的观点则难免有流于独断的危险，思想训练不够严格的人尤其喜欢用“一言以蔽之”的方式武断地为中国文化定性。

我个人由于出身史学，一向不敢对中国文化的性格轻下论断，虽则我自己也一直在寻求一种整体的了解。几经考虑之后，我最近企图通过一组具有普遍性、客观性的问题来掌握中国文化的价值系统。这种处理的方式也许比较符合前面所提到的人类学家和历史哲学家的最近构想。这一组问题一方面是成套的，但另一方面也分别地涉及中国文化的主要层面。在分别讨论每一个层面时，我将同时点出中、西的异同。我希望从这一角度来说明中国文化与现代生活的内在关系。中国文化的现代化何以不可能完全等于西化也许可以从这种对照中凸显出来。

一谈到价值系统，凡是受过现代社会科学训练的人往往会追问：所谓文化价值究竟是指少数圣贤的经典中所记载的理想呢？还是指一般人日常生活中所表现的实际倾向呢？这一问题的提法本身便显示了西方文化的背景。西方的理论与实践（约相当于中国所谓“知”与“行”）或理想与现实之间往往距离较大，其紧张的情况也较为强烈，这也许和西方二分式的思维传统有关，此处无法作深度的讨论。无论如何，乌托邦式的理想在西方的经典中远较中国为发达。（《礼运》大同的理想到近代才受西方影响而流行起来。）中国思想有非常浓厚的重实际的倾向，而不取形式化、系统化的途径。以儒家经典而言，《论语》便是一部十分平实的书，孔子所言的大抵都是可行的，而且是从一般行为中总结出来的。“古者言之不出耻躬之不逮”、“君子欲纳于言而敏于行”、“听其言而观其行”、“其言之不怍，则为之也难”……这一类的话在《论语》中俯拾即是。《春秋》据说是孔子讲“微言大义”的著作，但后人推尊它仍说它“上明三王之道，下辨人事之纪”或“上本天道，中用王法，而下理人情”。总之，现代西方人所注重的上层文化与下层文化或大传统与小传统之间的差异在中国虽然不是完全不存在，但显然没有西方那么严重。（这一点我已在《史学与传统》的序言中有所讨论。）我特别提及这一层，意在说明下面检讨中国文化的基本价值，我将尽量照顾到理想与实际的不同层面。

我们首先要提出的是价值的来源的问题，以及价值世界和实际世界之间的关系问题。这两个问题是一事的两面，但最后一问题更为吃紧。这是讨论中西文化异同所必须涉及的总关键，只有先打开了这一关键，我们才能更进一步去解说由此而衍生的，但涉及中国价值系统各方面的具体问题。

人间的秩序和道德价值从何而来？这是每一个文化都要碰到的问题。对于这个问题，中西的解答同中有异，但其相异的地方则特别值得注意。

中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”，所谓“不知不识顺帝之则”、“天生烝民，有物有则”，都是这种观念的表现。但是子产、孔子以后“人”的分量重了，“天”的分量则相对的减轻了。即所谓“天道远，人道迩”。但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。孔子以“仁”为最高的道德意识，这个意识内在于人性，其源头仍在于天，不过这个超越性的源头不是一般语言能讲得明白的，只有待每个人自己去体验。“夫子之言性与天道不可得而闻”，是说孔子不正面去发挥这一方面的思想，并不是他不相信或否认“性与天道”的真实性。近代学人往往把孔子的立场划入“不可知论”的范围，恐怕还有斟酌的余地。“天生德于予”、“知我者其天乎”之类的语句对孔子本人而言是不可能没有真实意义的。孟子的性善论以仁、义、礼、智四大善端都内在于人性，而此性则是“天所以与我者”。所以他才说“知其性者则知天”。后来《中庸》说得更明白：“天命之谓性，率性之谓道。”

道家也肯定人间秩序与一切价值有一超越的源头，那便是先天地而生的形而上的道体。“道”不但是价值之源，而且也是万有之源。但是在中国人一般的观念中，这个超越的源头仍然笼统地称之为“天”；旧时几乎家家悬挂“天地君亲师”的字条便是明证。我们在此毋须详细分析“天”到底有多少不同的涵义。我们所强调的一点只是中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于人间，它们仍有超人间的来源。近来大家都肯定中国文化的特点是“人文精神”。这一肯定是大致不错的。不过我们不能误认中国的人文精神仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神而已。

仅从价值具有超越的源头一点而言，中、西文化在开始时似乎并无基本不同。但是若从超越源头和人世间之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。这便是庄子所谓“六合之外，圣人存而不论”的态度。西方人的态度却迥然两样，他们自始便要在这一方面“打破沙锅问到底”。柏拉图的“理型说”便是要展示这个价值之源的超越世界。这是永恒不变、完美无缺的真实（或本体）世界。而我们感官所能触及的则是具有种种缺陷的现象世界。尽管柏拉图也承认这个真实世界是不可言诠的，但是他毕竟还要从四面八方来描写它。亚里士多德的“最后之因”，或“最先的动因”（first unmoved mover）也是沿柏拉图的途径所做的探索。所以柏、亚两师徒的努力最后非逼出一个至善的“上帝”的观念不止。这是一切价值的共同来源。

但是希腊人是靠“理性”来追溯价值之源的，而人的理性并不能充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了此一空缺。西方文化之接受基督教决不全出于历史的偶然。无所不知、无所不能、无所不在的上帝正为西方人提供了他们所需要的存有的根据。宇宙万物是怎样出现的？存有是什么？一切人间的价值是从何而来的？这些问题至此都获得了解答。不过这种解答不来自人的有限的理性，而来自神示的理性（revealed reason）而已。神示和理性之间当然有矛盾，但是这个矛盾在近代科学未兴起之前是可以调和的，至少是可以暂时相安的。中古圣多玛斯（St. Thomas）集神学的大

成,其中心意义即在于此。西方的超越世界至此便充分地具体化了,人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者,也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶,另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力,但是对一切个人而言,这个力量则总像是从外面来的,个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度,我们也可以说,人必须遵行上帝所规定的法则,因为上帝是宇宙间一切基本法则的唯一创立者。西方所谓"自然法"(natural law)的传统即由此而衍生,西方的"自然法",广义地说,包括人世间的社会、道德法则(相当于中国的"天理"或"道理")和自然界的规律(相当于中国的"物理")。西方超越世界外在于人,我们可以通过"自然法"的观点看得很清楚。

在西方的对照之下,中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明的。一般而言,中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。(这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关。)但是更重要地则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。西方哲学上本体界与现象界之分,宗教上天国与人间之分,社会思想上乌托邦与现实之分,在中国传统中虽然也可以找得到踪迹,但毕竟不占主导的地位。中国的两个世界则是互相交涉,离中有合、合中有离的。而离或合的程度则又视个人而异。我们如果用"道"来代表理想的超越世界,把人伦日用来代表现实的人间世界,那么"道"即在"人伦日用"之中,人伦日用也不能须臾离"道"的。但是人伦日用只是"事实","道"则是"价值"。事实和价值是合是离?又合到什么程度?或离到什么程度?这就完全要看每一个人的理解和实践了。所以《中庸》说:"君子之道费而隐,夫妇之愚可以与知焉。及其至也,虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖可以能行焉。及其至也,虽圣人亦有所不能焉。"在中国思想的主流中,这两个世界一直都处在这种"不即不离"的状态之下。佛教的"真谛"与"俗谛"截然两分,最后还是为中国的禅宗思想取代了。

禅宗普愿和尚说"平常心是道",这便回到了中国的传统。"担水砍柴无非妙道",真谛、俗谛的间隔终于打通了,圣与凡之间也没有绝对的界限。宋明理学中有理世界与气世界之别,但理气仍是不即不离的,有气便有理,而理无气也无挂搭处。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径,因此中国没有"上帝之城"(City of God),也没有普遍性的教会(universal church)。六朝隋唐时代佛道两教的寺庙决不能与西方中古教会的权威和功能相提并论。中国儒家相信"道之大原出于天"。这是价值的源头。"道"足以照明"人伦日用",赋予后者以意义。禅宗也是这样说的。未悟道前是砍柴担水,既悟道后仍然是砍柴担水。所不同者,悟后的砍柴担水才有意义,才显价值,那么我们怎样才能进入这个超越的价值世界呢?孟子早就说过:"尽其心者知其性,知其性则知天。"这是走内向超越的路,和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的"为仁由己"已经指出了这个内向超越的方向,但孟子特提"心"字,更为具

体。后来禅宗的“明心见性”、“灵山只在我心头”也是同一取径。

内向超越必然是每一个人自己的事，所以没有组织化教会可依，没有系统的教条可循，甚至象征性的仪式也不是很重要的。中国也没有西方基督教式的牧师，儒家教人“深造自得”、“归而求之有余师”，道家要人“得意忘言”，禅师对求道者则不肯“说破”。重点显然都放在每一个人的内心自觉，所以个人的修养或修持成为关键所在。如果说中国文化具有“人文精神”，这便是一种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来“启示”的。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面，并且也同样支配着艺术与文学的领域。所以“心源”这个观念在绘画和诗的创作上都是十分重要的。论画有“外师造化，中得心源”的名言，论诗则说“伶渠直道当时语，不著心源傍古人”。这可以说是内向超越所必经的道路。

我无意夸张中、西之异，也不是说中国精神全在内化，西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言，我深信中西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内向超越各有其长短优劣，不能一概而论。值得注意的是中西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。

前面曾指出，西方价值之源的超越世界，由于希腊理性与希伯来信仰的合流，在中古时期曾获得暂时的统一，但是信仰与理性的合作终究不能持久。中古时代哲学是神学的婢女，理性处于辅佐信仰的地位。文艺复兴以后，理性逐渐抬头；特别是科学革命以来，理性已压倒了信仰。西方的超越世界于是分裂了。科学解答了自然世界的奥秘，这是理性的大胜利。宇宙是有秩序、有规律的，可以通过人的理性来发现。理性的分量从此愈来愈重，人们对基督教的上帝的信仰相对地减轻了。牛顿仍然相信这个有秩序、有规律的宇宙是上帝创造的，但是自然科学的成功毕竟把上帝推远了一大步。自然事实的价值源头开始被切断了。“自然法”（ natural law ）中的一大部分现在变成了“自然的规律”（ laws of nature ）。

康德的哲学最能反映西方两个世界分裂和紧张的情况。康德是理性时代的最高产品，但是他却要推究理性的限度何在。理性只能使人知道现象界，而不是本体界。这便为上帝保留了地位，因为本体或物自体只有上帝才能完全知道。（ 其基本假定是只有创造者才能对其创造品有完全的知识。）康德又特别提出实践理性来保证价值世界的客观存在。他一方面承认人受经验世界一切规律的支配，另一方面又规划出一个自主、自由的价值世界。这两个世界——一方面是事实世界、必然世界，另一方面是价值世界、自由世界——最后仍可统一在“上帝”这个观念之下。人作为一种自然现象是在因果律支配之下，但作为一本体现象则是自由的。本体必预设上帝的观念。康德的上帝观自然大不同于中古以来传统的旧说。他用批判理性来摧破了旧的形上学或思辨神学，亦同时建立了新的道德理论。

康德的哲学成就在近代是无与伦比的，但是他的努力仍未能挽救西方科学与宗教分裂的命运。他的“物自体”说、“先验综合原理”说，后世一直聚讼不已，至今仍处于信

者自信、疑者自疑的状态，而且疑者远多于信者。19世纪达尔文的生物进化论（或译“演化论”）出世之后，上帝创造世界的信仰更受到了致命的打击。一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言。所以尼采要借一个疯人的口喊道“上帝死亡了”，“所有的教堂如果不是上帝的坟墓，又是什么呢？”

一部西方近代史主要是由圣入凡的俗世化（secularization）的过程。政治、社会、思想当然也走向俗世化的途径。18世纪的思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实上重建自然法的基础。但是西方近代文化在人世间寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难，社会契约说所假定的“自然状态”是一种乌托邦，不足以成为道德的真源。（最近罗尔思〔John Rawls〕所建立的“原始立场”〔original position〕说是这一方面的重要发展。）功利主义的快乐说过分注重效用与后果，又有陷入价值无源论的危险。在重要关头，西方人往往仍不免要乞灵于上帝的观念。美国《独立宣言》把那些不容剥夺的“天赋人权”都说成是“不证自明的真理”（self-evident truths），因为人的基本权利是创世主（creator）的恩赐。甚至今天在一般西方人的观念中，人权还是来自上帝。

现代的中国知识分子都认为西方近代文化从中古基督教权威中解放出来是一个最伟大的成就，因为我们心向往之的民主与科学便是在这一解放过程中发展出来的。这个看法当然是有根据的，但是我们不能误解西方近代的俗世化是彻底地铲除基督教，更不能把科学和宗教看成是绝对势不两立的敌体。走“外在超越”之路的西方文化终不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。相反地，基督教经过宗教改革的转化之后反而成为西方现代化的重要精神动力之一。以科学而言，伏尔泰（Voltaire）便曾说过，传道师不过告诉孩子们有上帝存在，牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。据专家研究，16世纪英国的医学发展也得力于上帝的观念。治病救人是响应上帝的召唤，发现人体机能的奥秘和药物的本性也是执行上帝的使命。医德和医学研究的热诚都源于对上帝的信仰。在政治社会思想方面，我们已指出“天赋人权”的观念具有基督教的背景。根据白特菲（Herbert Butterfield）的观察，西方近代的个人主义和近代基督教的发展有密切的关联。宗教改革以后，各种教派兴起，彼此相持不下，于是才出现了“良心的自由”（freedom of conscience）的观念。这是个人主义（个人自作主宰）的一个重要构成部分。我们还可以补充一点，“容忍”这一重要观念也是在这一宗教背景之下产生的。再就资本主义的兴起来说，韦伯（Max Weber）关于新教伦理的理论已成为大家耳熟能详的常识了。韦氏理论引起的辩难很多，但他的基本论点并未被推翻。英国的陶奈（R. H. Tawney）在重新检讨了这个问题之后，依然肯定清教徒的伦理观对英国的劳动和企业精神的兴起发生了决定性的刺激作用。不但如此，英国清教徒不肯向国教屈服的精神（nonconformity）对英国民主的发展贡献尤为重大。

由此可见基督教在西方近代文化中有两重性格：制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃了，但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。外在超越型的西方文化不能完全脱离它，否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击只是教会的专断和腐败，而非基督教所代表的基本价值。反教会最烈的伏尔泰，据近人的研究，其实是相信上帝的。尼采和齐克果（Kierkegaard）都曾公开著书反对基督教，但是他们对原始教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督徒的庸俗和虚伪。尼采认为古今只有一个真正的基督徒，但已钉死在十字架上了。他把耶稣（Jesus）和基督（Christ）一分为二，其用意即在此。现代西方的神学家也接受了他的分别。

以上是对西方现代化的一个极简要的说明。从这个说明中，我们可以确切地了解到西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同；这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模式。但是近代中国的思想界却自始便未能看清这点。康有为提倡成立孔教会，显然是要模仿西方政教分立的形式。事实上中国既属于内向超越的文化型，其道统从来便没有经过组织化与形式化。临时见异思迁是注定不可能成功的。由于中国的价值与现实世界是不即不离的，一般人对这两个世界不易分辨。因此"五四"以来反传统的人又误以为现代化必须以全面地抛弃中国文化传统为前提。他们似乎没有考虑到如何转化和运用传统的精神资源以促进现代化的问题。中国现代化的过程因此而受到严重的思想挫折，是今天大家都看得到的事实。"五四"的知识分子要在中国推动"文艺复兴"和"启蒙运动"，这是把西方的历史机械地移植到中国来了。他们对儒教的攻击即在有意或无意地采取了近代西方人对中古教会的态度。换句话说，他们认为这是中国"俗世化"所必经的途径。但事实上，中国的现代化根本碰不到"俗世化"的问题，因为中国没有西方教会的传统，纵使我们勉强把六朝隋唐的佛教比附于西方中古的基督教，那么禅宗和宋明理学也早已完成了"俗世化"的运动。中国的古典研究从来未曾中断，自然不需要什么"文艺复兴"；中国并无信仰与理性的对峙，更不是理性长期处在信仰压抑之下的局面，因此"启蒙"之说在中国也是没有着落的。康德在《什么是启蒙？》一文中开头便标举"有运用理性的勇气"一义。这是西方的背景。宋明理学的一部分精神正在于此。理学中的"理"字虽与西方的 reason 不尽相同，但相通之处也不少，所以中国人用"理性"两字来译 reason，西方人也往往用 reason 一字来译"理"字。我决不是说"五四"时代对中国传统的攻击完全是无的放矢，更不是说中国传统文化毫无弊病。"五四"人物所揭发的中国病象不但都是事实，而且尚不够鞭辟入里。中国文化的病是从内向超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界分裂而爆发的急症截然不同。中、西双方的病象虽有相似之处，而病因则有别。"五四"人物是把内科病当外科病来诊断的，因此他们的治疗方法始终不出手术割治和器官移植的范围。

这里不是讨论中国文化的缺点的地方。相反地，我要从正面说明中国文化的内向

超越性在现代化的过程中所已经发生或可能发生的作用。中国人的价值之源不是寄托在人格化的上帝观念之上,因此既没有创世的神话,也没有包罗万象的神学传统。达尔文的生物进化论在西方引起强烈的抗拒,其余波至今未已。但进化论在近代中国的流传几乎完全没有遭到阻力。其他物理、化学、天文、医学各方面的知识,中国人更是来者不拒。我们不能完全从当时人要求“船坚炮利”的急迫心理上去解释这种现象,因为早在明清之际,士大夫在接受耶稣会所传来的西学时,他们的态度已经是如此了。17 世纪初年中国名士如虞淳熙、钟始声、李生光等人攻击利玛窦的《天学初函》(此书一半神学、一半科学),其重点也完全放在神学方面,至于科学部分则并未引起争端。前面已提到,中国人认定价值之源虽出于天而实现则落在心性之中,所以对于“天”的一方面往往存而不论,至少不十分认真。他们只要肯定人性中有善根这一点便够了。科学知识不可避免地要和西方神学中的宇宙论、生命起源论等发生直接的冲突。但是像“天地之大德曰生”、“生生不已”、“一阴一阳之为道”、“人之异于禽兽者几希”这一类中国的价值观念和价值判断,却不是和科学处在尖锐对立的地位。不但不对立,而且还大有附会的余地,谭嗣同的《仁学》便是一个最好的例证。谭氏用旧物理学中“以太”的观念来解释儒家的“仁”;用物质不灭、化学元素的观念来解释佛教的“不生不灭”。我们可以从这个实例看出近代中国人比较容易接受西方的科学知识确与其内向超越的价值系统有关。中国文化中没有发展出现代科学是另一问题,但是它对待科学的态度是开放的。换句话说,内向超越的中国文化由于没有把价值之源加以实质化(reified)、形式化,因此也没有西方由上帝观念而衍生出来的一整套精神负担。科学的新发现当然也会逼使中国人去重新检讨以致修改传统价值论的成立的根据,但是这一套价值却不致因科学的进步而立刻有全面崩溃的危险。

在西方近代俗世化的历史进程中,所谓由灵返肉、由天国回向人间是一个最重要的环节。文艺复兴的人文主义者首先建立起“人的尊严”的观念(如辟柯〔Pico〕《关于人的尊严演讲词》,约写于 1486 年)。但是由于西方宗教和科学的两极化,人的尊严似乎始终难以建筑在稳固的基础之上。倾向宗教或形而上学一方面的人往往把人的本质扬举得过高;而倾向无神论、唯物论或科学一方面的人又把人性贬抑得过低。近来深层心理学流行,有些学者专从人的“非理性”的方面去了解人性,以致使传统“人是理性的动物”的说法都受到了普遍的怀疑。所谓“人文主义”(humanism)在西方思想界一直都占不到很高的地位。萨特的人文主义中的“人的尊严”只剩下一个空洞的选择自由,事实上则人生只有空虚与徬徨。海德格尔(Heidegger)反驳萨特“存在先于本质”之说,认为人文主义低估了人的特殊地位。所谓人的特殊地位是指人必须依附于至高无上的“存有”(Being)。但他的“存有”则是一个最神秘不可解的观念。我看“存有”只能是“上帝”的替身,或“上帝”的影子,尽管他自己一再申明“存有”不是“上帝”。否则“存有离人最近、也最远”之类的话便很难索解了。另一方面,他又说人类已忘记了“存有”,而“存有”也离人而去。所以人在世间变成了“无家可归”的情况。由此可见,海氏虽极力要把

人提高到“存有”——其实即上帝——的一边，最后还是落下尘埃。人的尊严依然无所保证。这是西方在俗世化过程中建立“人的尊严”所无法避免的困难。

中国文化正因为没有这一俗世化的阶段，人的尊严的观念自孔子以来便巩固地成立了，两千多年来不但很稳定，而且遍及社会各阶层。孔子用“仁”字来界定“人”字，孟子讲得更细些，提出仁义礼智的四端，后来陆象山更进一步提出“不识一字也要堂堂做一个人”的口号。中国人大致都接受这种看法。孟子说“人皆可以为尧舜”，荀子说“涂之人可以为禹”，佛教徒竺道生也说“一阐提可以成佛”，都是说人有价值自觉的能力。所以中国的“人”字最有普遍性，也无性别之分。如果语言文字能够反映文化的特性，那么单是这个“人”字的发现和使用就大有研究的价值。圣人固然是“人”，小人也还是“人”，其中的分野便在个人的抉择。有知识、有地位、有财富并不能保证人格也一定高，所以《论语》上有“小人儒”、“为富不仁”的话。

我当然不否认中国传统社会上人有等级、职业种种分别分化的事实，但那完全是另一不同的问题。我在这里特别强调的只是一点，即在中国文化的价值系统中，人的尊严的观念是遍及于一切人的，虽奴隶也不例外。我们知道，亚里士多德的社会理论中是肯定了奴隶这一阶级的，中国的社会思想自始便否认人应该变成奴隶。其主要根据便是“天地之性人为贵”的观念。两汉禁奴隶的诏令开首常常引用这句话。陶渊明送一个仆人给他的儿子，却写信告诉他：“此亦人子也，当善遇之。”唐代道州刺史阳城抗疏免道州贡“矮奴”，当时和后世传为佳话。白居易特歌咏其事于“新乐府”：“道州水土所生者，只有矮民无矮奴”，便成了两句有名的诗句了。康德的伦理哲学强调人必须把人当作目的，不是手段；又说：除非我愿意我行事的根据成为普遍的道德法则，否则我将不那样做。这是西方近代的观念。但中国儒家的思想向来便是如此。康德的道德法则更合乎孔子的“己所不欲，勿施予人”。比基督教的“己所欲，施予人”的金律（Golden Rule）更为合理。所以伏尔泰有时引孔子的话来代替基督教的“金律”。人人把别人当人，这是现代自由社会的普遍信念。民主理论也建筑在这个观念上面。近代西方人常讲的人是生而平等的、生而自由的这些话无非都是从这一基本观念中所衍生的。所以仅就人的尊严一点而言，中国文化早已是现代的，不必经过俗世化才能产生。习惯于西方知识论思路的人也许要问：我们怎么知道“天地之性人为贵”呢？这一论断有科学的根据吗？中国思想史上关于人的道德本性的问题曾有过很多的论证，这里不必详举。但是哲学论证是次要的，科学的证据尤属题外，这一点康德早已分析得很明白了。其实在中国人看来，这根本不构成一问题。古今无数道德实践的实例已足够证明人是天地间唯一具有价值自觉能力的动物了。中国人的逻辑——知识论的意识向不发达确是事实，但这个问题至少到今天为止还不是逻辑——知识论所能充分解答的；也不是经验科学所能完全证实或否证的。所以今天还没有绝对性的科学证据非要求中国人立刻放弃这种信念不可。这里我们再度看到内向超越的价值论的现代意义。

整个地看，中国文化只对价值的超越源头作一般性的肯定，而不特别努力去建构另

外一个完善的形而上的世界以安顿价值，然后再用这个世界来反照和推动实际的人间世界。后者是西方文化的外在超越的途径。在实际的历史进程中，西方的外在超越表现了强大的外在力量。西方人始终感到为这股超越外在的力量所支配、所驱使。亚里士多德的“最后之因”、“不动的动者”、中古基督教的“神旨”（Providence）、黑格尔的“精神”或“理性”、马克思的“物”，以至社会科学家所讲的历史或社会发展的规律，都可以看作同一超越观念的不同现形。英人柏林（Isaiah Berlin）把它们统称之为“巨大的超个人的力量”（这是借用艾略特〔T. S. Eliot〕的话）。这种力量要通过人来实现它自己的价值，而人在它的前面则只有感到无可奈何，感到自己的渺小。所以深一层看，西方近代的俗世化其实并没有能改变它的价值世界的结构。科学家从前门把“上帝”驱逐了出去，但是“上帝”经过各种巧妙的化装后又从后门进来了。

我们可以说中国文化比较具有内倾的性格，和西方式的外倾文化适成一对照。内倾文化也自有其内在的力量，只是外面不大看得见而已。内在力量主要表现在儒家的“求诸己”、“尽其在我”，和道家的“自足”等精神上面，佛教的“依自不依他”也加强了这种意识。若以内与外相对而言，中国人一般总是重内过于重外。这种内倾的偏向在现代化的过程中的确曾显露了不少不合时宜的弊端，但中国文化之所以能延续数千年而不断却也是受这种内在的韧力之赐。《大学》说“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，这段话大致能说明内倾文化的特性所在。这里止、定、静、安等本来都是指个人的心理状态而言的，但也未尝不适用于中国文化的一般表现。18 世纪以来，“进步”成为西方现代化的一个中心观念。从“进步”的观点看，安定静止自然一无足取。黑格尔看不起中国文化的主要根据之一便是说中国从来没有进步过。“五四”时代中国人的自我批判也着眼于此。我个人也不以为仅靠安定静止便足以使中国文化适应现代的生活。中国现代化自然不能不“动”、不“进”，在科学、技术、经济各方面尤其如此。但是今天西方的危机却正在“动”而不能“静”、“进”而不能“止”、“富”而不能“安”、“乱”而不能“定”。最近二三十年来，“进步”已不再是西方文化的最高价值之一了。1960 年哥伦比亚大学的史学教授克劳夫（Shepard B. Clough）写《西方文明的基本价值》（*Basic Values of Western Civilization*）一书时曾列专章颂扬“进步”的观念，但是1980 年同一大学的史学教授倪思贝（Robert Nisbet）写《进步观念史》（*History of the Idea of Progress*）一部大书，在结尾时却宣布“进步”的信念至少在今天的西方已经不再是天经地义了。他列举了许多著名学者（特别是科学家）对科技发展和经济成长的深切怀疑。物质上的进步与精神上的堕落恰好是成比例的。这对许多依然迷信物质进步的非西方人士而言，不啻是一个当头棒喝。倪思贝本人最后寄望于宗教力量的复苏。他并认为已在西方，尤其是美国，看见了这种动向。我们固不必完全同意倪氏的预测，然而现代生活中物质丰裕和精神贫困的尖锐对照则是有目共睹的。存在主义所揭发的关于现代人心理失调的种种现象如焦虑、怖栗、无家感、疏离感等，更是无可否认的。如果说在现代化的早期，安、定、静、止之类的价值观念是不适用的，那么在即将进入“现代以

后”(Post-modern)的现阶段,这些观念则十分值得我们正视了。

以上我们对中国文化的价值系统及其现代的意义作了一番整体性的观察。在这个基础上,让我们再提出四个问题来检讨这个价值系统在个别的文化领域内的具体表现。

一　人和天地的关系

这里无法详论中国人对自然的看法,重点只能放在中国人对自然的态度上面。李约瑟(Joseph Needham)认为中国人把自然看作一种有机体(organism)而不是一件机器(machine),这个看法大致上是可以接受的。西方的自然观先后有两大型:希腊时代是有机观,16、17 世纪到 19 世纪是机械观。现代生物学、新物理学兴起以后,两者又有混合的趋势。无论如何,说中国没有机械的自然观是不致太错的。就人与自然的关系而言,我们大概可以用“人与天地万物为一体”来概括中国人的基本态度。这一观念最早是由名家的惠施正式提出的,庄子曾加以附和,中间经过禅宗和尚的宣扬,(如慈照禅师云:“天地与我同根,万物与我一体。”)最后进入了宋、明理学的系统,所以这可以说是中国各派思想共同观念。但是天地万物(包括人在内)都不同,何以能成为一体呢? 这就要说到中国特有的“气”的观念。天地万物都是一“气”所化;在未分化以前同属一“气”,分化以后则形成各种“品类”,至于分化的过程,则中国人的一般总是以阴、阳、五行来作解释。那么“气”又是什么? 这是无法用现代西方观念来解说的一个名词,简单地说“气”是有生命的,但既非所谓“心”,更不是所谓“物”。希腊人虽把自然看作有机体,但这个有机体是由“心”(或“灵魂”)、“物”两种元素合成的。这与中国“气”的宇宙观仍然大有区别。中国人是相信“天地之大德曰生”、“生生不已”的,因此天地万物的运行,便是一“气”的聚散生化的无穷过程。人也在天地万物之内,不过他是万物之“灵”,所以能“赞天地之化育”。所谓“人与天地万物一体”或“天人合一”,其比较确切的涵义即在此。这种宇宙论若严格地用哲学尺度去检查当然含有种种困难。但是我们在此可不必细究。值得注意的是,两千多年来中国人大体上都接受了这种看法。从这一看法出发,中国人便发展出“尽物之性”、“万物并育而不相害”的精神。中国人当然也不能不开发自然资源以求生存,因而有“利用厚生”、“开物成务”等等观念。但“利用”仍是“尽物之性”,顺物之情,是尽量和天地万物协调共存,而不是征服。这是与西方近代对自然的态度截然相异之处。

中国在近两三百年科学技术落后于西方,这是大家所公认的事实。而科学、技术的突飞猛进正是现代化的一个主要特征。从这一点来说,中国文化断然是和现代生活脱了节的。所以中国必须吸收西方的科技,早已成为定案。李约瑟虽编写了一部《中国科学技术史》的巨著,仍不能证明中国已有现代的西方科技。事实上,如果我们平心静气地细读李氏的著作,我们便不能不承认传统中国的技术是远多于科学的。这里我们必须将科学和技术加以区别,尽管二者的关系是非常密切的。技术属于应用的范围,是可

以从经验中摸索而得的,而且往往是知其然而不知其所以然的。科学则是对于自然现象各方面的规律进行系统的研究,不但要有精密的方法和工具,并且还必须有精确的理论说明。西方文化在这一点上则特显精彩。中国何以缺乏系统的"科学"是一个非常不易解答的问题,撇开历史背景、社会经济型态种种外缘不谈,我们至少也应该从文化价值系统上对这个问题加以探索。无论就数学、天文、物理、生物各部门的成绩或系统分类言,西方的科学在希腊时代便已超过中国。只有在实用技术方面,中国在 17 世纪以前尚不甚逊色而已,我们究竟怎样来说明这一事实呢?

我认为西方文化的外倾精神有助于系统科学的发展,而中国文化的内倾精神则不积极地激励人去对外住世界寻求系统的了解。这句话认真讨论起来当然不易。简单地说,毕萨哥拉斯(Pythagoras)用抽象的数学形式来解释事物活动的外在结构是西方最早的一次科学革命。这是西方人第一次从数学观点来解决物理问题。(这是根据柯灵乌〔 R. G. Collingwood 〕在《自然的观念》〔 *The Idea of Nature* 〕中的说法。)柏拉图根据毕氏的数学形式的观念发展出"理型说",把世界一分为二,于是更进一步奠定了西方思想的外在超越的途径。他认定世界的秩序和规律是"上帝"加以安排的结果,这就提供了一个超越的观点,可以使人全面地去理解天地万物。希腊著名的数学家和物理学家阿几米德(Archimedes)曾说:"给我一个立足点,我可以转动整个宇宙。"外在超越的精神推动系统科学的进展,从阿几米德这句话中生动而形象化地表现了出来。牛顿以后西方的机械自然观的成立仍然是渊源于这一外在超越的观点。自然世界是上帝所造的一种机器——如钟表,科学家的任务便是要发现这种机器是怎样构成的、怎样运作的。

中国的两个世界是不即不离的,天与人是合德的,尽性即知天,所以要求之于内。六合之外可以存而不论。荀子有"制天"、"役物"的观念,在儒家思想中已是例外。但是他仍然说:"君子敬其在己者,而不慕其在天者。"他的精神方面还是内倾而不是外倾的;超越的外在观点依然没有建立起来。这当然不是说,中国几千年来没有个别的外倾型的思想家,如宋代的沈括便是其一。西方也不是完全没有内倾型的思想家,如晚期斯多噶派(Stoics)三哲(西尼加〔 Seneca 〕、爱比克泰德〔 Epictetus 〕、奥里略〔 Marcus Aurelius 〕)强调德性自足,明显地有由外转内的倾向。但大体而言,中国思想确是比较实际的、贴切于人生的,有内在系统而无外在系统的。抽象化、理论化、逻辑化的思考方式不是中国的特色,也不受重视。张载比较接近西方式的系统思考,因此二程批评他"不熟",说他"有苦心极力之象"。这里并不是谁比谁高明的问题,而是彼此用心的对象不同。内倾文化注重人文领域内的问题,外倾文化注重人文领域以外(自然)或以上(宗教)的问题。但是由此可见中国之所以发展不出科学是具有文化背景的。(必须注明,我并不是主张文化价值决定论,其他外缘因素也应该考虑在内。此处只是特别指出科学与文化价值有关而已。)西方的科学的突飞猛进虽是近两三百年的事,可是它的源头却必须上溯至希腊时代。中国如果要在这一方面赶上世界水平,只有走"西化"之路。从这个特定的问题上,现代化和西化是同义语。

但是由于中国也有因实用需要而发展出来的技术传统，因此我们容易把科学和技术混为一谈。（“科技”这个含混名词，在我的了解中不是指科学和技术，而是指科学性的技术。）基本科学的研究不以实用为最高目的，而是为真理而真理、为知识而知识的。这是运用理性来解释世界、认识世界的。至于科学真理具有实用性则是次一级的问题。三百多年前培根（Francis Bacon）曾提出两个关于科学的梦想：一是用科学的力量来征服宇宙，一是通过科学知识以认识世界的真面目。后者是基本科学的研究，前者便是技术发展。但培根的真正兴趣是在用“科技”来征服和宰制自然，所谓“知识即权力”的口号便导源于培根。所以严格地说，培根对待自然的态度是西方现代化的主要内容之一。这应该和基本科学研究分别开来。运用理性以获得真理是西方文化自希腊以来的一贯精神，是外在超越的西方价值系统的一种具体表现。它是超时间的（至少到现在为止），因而不存在所谓“现代化”的问题。

中国“五四”以来所向往的西方科学，如果细加分析即可见其中“科学”的成分少而“科技”的成分多，一直到今天仍然如此，甚至变本加厉。中国大陆提出的“四个现代化”全是“科技”的方面的事。中国人到现在为止还没有真正认识到西方“为真理而真理”、“为知识而知识”的精神。我们所追求的仍是用“科技”来达到“富强”的目的。但是今天西方人已愈来愈不把“科技”看作正面的价值了。原子毁灭的危险、自然生态的破坏、能源的危机等都是对人类文明构成非常真实的威胁。最可怕的是“科技”不但征服了世界，而且也宰制了人。这是当年培根所无法梦见的后果。人已不是“科技”的主人，而变成了它的奴隶，用海德格尔的名词说，是“科技”的“后备队”（standing reserve）。西方思想家现在已从多种角度来指陈这种“科技”宰制世界的危机了。但我认为存在主义或“批判理论”所说的千言万语似乎都不及庄子下面这段话能一语中的。庄子说：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定。神生不定者，道之所不载也。”这里所说的机械是指汲井水用的桔槔，是一种最简单的原始工具。道家非不知其便利，但他们要预防的是“机心”。“科技”主宰了人便正是“机心”代替了“人心”。人虽发明了“科技”而终于变成“科技”的“后备队”，这便是我们现在常常听到的所谓“疏离”或“异化”（alienation）。道家对文化采取否定的态度，“科技”更不在话下。我引《庄子》（上）这段话当然不是无条件地拒斥现代“科技”，因为那是不可能的，而且也是愚蠢的。但是在“戡天役物”的观念已濒临破产的今天，庄子的话却大足以发人深省。“人与天地万物一体”的态度诚然不是“现代的”，然而却可能具有超现代的新启示。

二　人和人的关系

这个问题应当包括个人与个人之间、个人与群体之间，以及不同层次的社群之间的关系。但这里只能就根本原则简单地谈一谈，详论是不可能的。人与人之间的关系中

国一直称之为“人伦”。“伦”字意思后世的注家说是“序”，即表示一种秩序。孟子说：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”这五伦大致包括了社会上最常见的几种个人关系。虽不完备，但主要类型已具。例如其中“朋友”一伦可以包括师生，“长幼”可以包括兄弟。五伦关系有互相关联的两点最值得我们注意：第一是以个人为中心而发展出来的。个人的关系不同，则维系关系的原则也不同，如“亲”、“义”等即是。第二是强调人与人之间的自然关系，因此五伦始于父子。其中君臣一伦在现代人眼中虽然不是自然的，但在坚持“无父无君是禽兽也”的孟子看来，仍然是自然的。赫尔德从自然关系（natural relations）的观点出发，也肯定了父子、夫妇、兄弟、朋友四伦。但他认为国家（state）是不自然的统治关系，所以独不取“君臣”一伦。这不但由于时代不同，而且更由于历史背景不同。中国古代的“封建”本是从家庭关系中延伸出来的，孟子视之为自然是可以理解的。甚至崇尚自然的庄子也明说君臣之义“无所逃于天地之间”。我在这里不是要证明君臣关系是否合理的问题。事实上除非我们主张无政府主义或到达了真正的大同世界，否则君臣（即现代所谓“上司与下属”、“领导与下级”或“老板与雇员”之类）的关系总归是存在的。我的主要意思只是想指出一个历史事实，即孟子、庄子的时代，中国人一般是把五伦解释作自然关系而已。必须指出，后世中国人也已看到君臣一伦不是自然关系。曹丕问：“君父各有笃疾，有药一丸，可救一人，当救君耶？父耶？”当时在座宾客议论纷纷。后来邴原悖然对曰：“父也。”（《三国志·魏书》卷十一《邴原传》注引《原别传》）这显然是以父子为“自然关系”，君臣则是“非自然关系”。有人问朱子：“独于事君谓之忠，何也？”朱子答道：“父子、兄弟、朋友皆是分义相亲。至于事君，则分际甚严。人每若有不得已之意，非有出于忠心之诚者。”（《朱子语类》卷二十一）“人每若有不得已”一语更是对这种“非自然的关系”的生动描写。

现代社会学家往往根据中国重视个人关系这一点而判断中国的社会关系只有“特殊性”（particularistic）而无“普遍性”（universalistic）。这种看法于是又变成了中国社会是传统性而非现代性的论据。我个人对这一论点深为怀疑，以实际情形言，“特殊主义”和“普遍主义”是任何社会中都同时存在的现象，美国、英国同样有个人关系发生决定性作用的实例。以文化价值而言，中国和西方都有最高的普遍原则，适用于一切个人。这在西方可以“公平”（justice）为代表，在中国则是“仁”（后来是“理”）的概念。“公平”和“仁”当然有不同，这是由外倾文化与内倾文化的差异而衍生的。“公平”是一个法律观念，其源头在上帝立法说，这是外在超越的取向。“仁”是一个道德观念，其根据在心性论，这是内向超越的取向。西方人相信人是上帝创造的，所以必须服从上帝所立的法条。洛克（John Locke）曾清楚地指出：一个人若是由另一人（即指上帝）所创造，那么他便有义务服从他的创造者所订下的教戒（precepts）。今天罗尔思在他的《公平理论》（*A Theory of Justice*）中仍然承认这是一个具有通性（generality）的原则，尽管初看起来似乎有问题。这一通则应用在西方社会决不致发生困难，因为他们只承认他们的生命是上

帝所赐的,而且上帝只有一个。试问这一通则用之于不信上帝的中国社会将发生怎样的后果?孔子的“仁”包括了“孝”的观念,从西方的观点看似乎走入了“特殊性”的歧途。但是如果我们一字不易地套用洛克的原则,那么岂不恰好证明了孔子“三年无政于父之道,可谓孝矣”这句话是合乎“公平”的理论?因为中国人向来是相信“父母生我”的。中国法律上父权很重,子孙不孝或违反教戒而为祖或父所扑责致死,罪也很轻,甚至不构成殴杀罪。其根据即在洛克所说的原则。但若认为人是“天”所生,父母只有“托气”的媒介作用,则父亦不能杀子。《白虎通》便如此说。这也预设了洛克的原则。问题当然不这样简单,我也不是在这里提倡“三年无政于父之道”的“孝道”。我要说明的是:“仁”与“公平”都是普遍性的价值,其不同乃是由于不同的文化有不同的价值预设。中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的“上帝”的观念,因此法律没有绝对的神圣性,也占不到最高的位置。但是作为次一级的观念,“法”仍然是有普遍性的。孟子的著名假设——瞽叟杀人,皋陶执法,舜负其父逃之海滨——便是承认法律有普遍性的一种表示。不过因为“法”不是中国价值系统中的最高权威,因此必须与另一基本价值——“孝”——取得协调。孔子对“其父攘羊,其子证之”的反应也说明同一原理。“父为子隐,子为父隐,直在其中”是中国价值系统下的“公平”。(“直”即是“公平”之义。)

在个人与群体之间,以及不同层次的社群之间的关系方面,中国的价值系统也同样以个人的自然关系为起点。《大学》中“修身、齐家、治国、平天下”便是这个系统的最清楚而具体的表现。政治社会的组织只是人伦关系的逐步扩大,即以个人为中心而一伦一伦地“推”出去的。在各层社会集合之中,“家”无疑是最重要最基本的一环,“国”与“天下”也都是以“家”为范本的。所以有“国家”、“天下一家”、“四海之内皆兄弟”之类的观念。这是重视自然关系所必至的结论。人类的集合如果是出于自然关系的不断扩大,那么“国”便不能是止境,最后必然要推到“天下大同”。“天下”意识的出现虽然与中国的历史和地理背景有关,但“大同”则显然是“仁”的价值观念的最高体现。庄子说:“不同同之之谓大。”可见“大同”是肯定各种“不同”而达到一更高的综合。

我们分析中国传统的社会理论必须着眼于两个基本元素:一是有价值自觉能力的个人,一是基于自然关系而组成的“家”。“家”以外或以上的群体,如“族”、“国”、“天下”都是“家”的扩大,乡党、宗教团体、江湖结社也不例外。佛教号称“出家”,但有趣的是中国佛教和尚的社会秩序仍靠宗法制度即“祖”、“宗”、“子”、“孙”、“侄”等一套观念来维系,不过在上面加一个“法”字而已,而且辈分的分别甚严。(清初木陈和尚打了檗庵和尚〔熊开元〕一掌,后来写信给人说:“唯檗庵自任为灵岩法子,则灵岩亦是我家子侄,山僧尚可以家法绳之。”这是极显著的例子。)后世常见讥刺“和尚何不出家”的笑话,即由此而起。社会组织以自然关系为主,不但儒家的持论如此,道家也是一样。所以魏晋新道家坚持“名教”必须合于“自然”。(上引邴原的答案即是一例。)维系自然关系的中心价值则是“均”、“安”、“和”之类。孔子说:“有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安,盖均无贫,和无寡,安无倾。”既然都是“一家人”,关系是自然发展起来的,和

谐相处应该是办得到的。“和”不是整齐划一，“君子和不同”，所以“和”首先肯定了人有不同。“均”也不是机械的平均，而是均衡，“和”与“均”在中国的社会价值中的重要性可以从制度史上得到充分的说明。历史上以“均”与“和”为名的制度多至不可胜数。（如均田、均税、均役、均徭、和价、和籴、和买、和售、和市、和雇等。）

中国人当然不是无睹于自然与社会都有冲突的事实。均衡与和谐都不是容易获致的，而是必须克服重重矛盾与冲突才能达到的境界。中国思想史上关于“致中和”、“执中”的困难有无数的讨论，正足以说明这一事实。但根据中国的社会观，“和”、“均”、“安”才是常道，冲突与矛盾则属变道。其关键正在中国人认为各层次的社群都和“家”一样，是建立在自然关系的基础之上。

近代中国知识分子常常根据西方的标准，追问中国传统社会是“集体主义的”还是“个人主义的”。这个问题不容易答复，因为西方标准在此并不十分适用。中国也有近似“集体主义”的社会思想，如墨子的“尚同”、“兼爱”，法家的“壹教”；也有近似“个人主义”的，如庄子的“在宥”。但是在社会政治思想方面，真正有代表性而且发生了实际作用的则以儒家为主体。道家、法家只能居于次要的地位。儒家一方面强调“为仁由己”，即个人的价值自觉，另一方面又强调人伦秩序。更重要的是：这两个层次又是一以贯之的，人伦秩序并不是从外面强加于个人的，而是从个人这一中心自然地推扩出来的。儒家的“礼”便是和这一推扩程序相应的原则。这个原则一方面要照顾到每一个个人的特殊处境和关系，另一方面又以建立和维持人伦秩序为目的。经典的定义都一致说：“礼者为异”或“礼不同”，它和“法”的整齐划一是大有出入的，前面所提的“父为子隐，子为父隐，直在其中”，便是孔子用“礼”来调节“法”的一个实例。孔子又说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”合起来看便可知儒家是要追求一种更高的“公平”和更合理的“秩序”。这一更高的“公平”和“秩序”仍然是从有价值自觉的个人推扩出来的。“父为子隐、子为父隐”是为了引发窃盗者的“耻”心。“法”只是消极的，只能“禁于已然之后”；“礼”则是积极的，可以“禁于将然之前”。社会不能没有法律，但法律并不能真正解决犯罪的问题。这是孔子的基本立场。所以他说：“听讼，吾犹人也；必也使无讼乎？”

表面上看，“礼”好像倾向“特殊主义”，但“礼”本身仍是一个具有普遍性的原则，是适用于每一个个人的。子女不得上法庭为父母的罪案作证尽可以成一个普遍性的条文而无损于法律的公平。事实上，以前美国法律便禁止配偶互在法庭作证，不过动机和理论根据不同而已。

“礼”虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。从这一点说，我们正不妨称它为个人主义。不过这里所用的名词不是英文的“individualism”而是“personalism”，我认为前者应该译作个体主义。社会上的个体是指人的通性，因而是抽象的。个人则是具体的，每一个个人都是特殊的，即所谓“人心不同，各如其面”，“物之不齐，物之情也”。“礼”或人伦秩序并不否定法律和制度的普遍

性和客观性，但却不以此为止境，法律和制度的对象是抽象的、通性的“个体”，因而只能保障起码的公平或“立足点”的“平等”。“礼”或人伦秩序则要求进一步照顾每一个具体的个人。这一型态的个人主义使中国人不能适应严格纪律的控制，也不习惯于集体的生活。这种精神落实下来必然有好有坏。从好处说是中国人爱好自由，但是其流弊便是“散漫”、是“一盘散沙”。自由散漫几乎可以概括全部的中国人的社会性格，不但文人、士大夫如此，农民也是如此。（精神当然也有社会的基础，以中国农民言，绝大多数是小农。他们过的是“各人自扫门前雪”的生活，彼此通力合作的机会极少，这是中西农民历史传统的不同。欧洲中古农村往往有“公地”，是各家从事共同畜牧或其他经营的所在。因此欧洲农民尚有集体合作的习惯。中国周代所谓“井田”也许与此有类似之处，但秦、汉以后的小农经济大体上都是各自为政的了。）一个具有自由散漫的性格的文化绝不可能是属于集体主义的型态的。秦代法家曾企图用严刑峻法来建立一个完全服从统治阶级的农民与战士的社会，其失败可以说是注定了的。

以群体关系而言，中国文化在现代化的挑战下必须有基本改变，是非常显明的。在现代社会中政治与法律都是各自具有独立的领域与客观的结构，决不是伦理——人伦关系——的延长。政治法律和伦理之间究竟应当怎样划分界线，又如何取得合理的调协？这是一个仍待研究的问题。中国传统的经验在此一问题上自然可以有重要的新启示。但是我在这里不能旁涉过远。现在我只想强调一点，即中国人必须认真吸收西方人在发展法治与民主两方面的历史经验。我已指出，在内向超越的中国价值系中，由于缺乏上帝立法的观念，法律始终没有神圣性。但西方现代的法律已逐渐以“理性”代替“上帝”了。中国人对于人有理性的说法并不陌生，因此没有理由不能接受现代的法治观念。清末沈家本革新中国法律已充分地证明了这一理论上的可能性。问题只在我们如何培养守法的习惯而已。新加坡同样是一个以华人为主体的社会，但英国人所奠定的法治基础已毫无困难地由新加坡华人继承了下来。这更从事实上证明了中国人实行法治决无所谓“能不能”的问题。

中国传统没有发展出民主的政治制度。这尤其是近代中国知识分子鄙弃自己文化的最重要的根据。中国过去为什么没有产生民主制度是一个非常复杂的问题，此处也不可能详论。不过我愿意特别指出一项重要的历史事实，即西方近代的宪政民主发源于英国，然后西欧各国继起，总之，都是在比较小的国家成长的，美国则是唯一的例外，这是因为美国最初是由十三个殖民地联合组成的。以每一殖民地而言，仍是小国寡民的局面。西方民主的远源虽可溯自希腊，但是当时的民主只是各种政治形式之一，而且品质不高。苏格拉底便是雅典民主体制下的牺牲品，即使我们赞美雅典的民主，我们也必须认清雅典是一小城邦这个事实。西方近代民主并非直承希腊而来，因为古代城邦的民主传统在漫长的罗马和中古时期早已中断了。近代民主是一个崭新的制度，它确是随资产阶级的兴起而俱来的，资产阶级在与封建贵族和专制君主的长期争持中，逐渐靠自己日益壮大的经济和社会力量取得了政治权力与法律保障。这些特殊的历史条件

在传统中国并不具备。中国自秦汉以来便统一在一个强大的皇权之下。一方面我们应该肯定这是一个伟大的文化成就,但另一方面我们也应该认清中国为这一成就所付出的代价。在强大的中央政府之下,贵族阶级早就清灭了,工商阶级和城市则因专卖和平准等制度而无法有自由发展的机会,中国的行会也不能和欧洲的基尔特(guilds)相提并论。隋、唐以来,行会主要是政府控制工商团体的工具。宗教势力(如佛教)也通过“僧官”制度而纳入中央政府的控制系统之下。在传统中国,只有“士”阶层所代表的“道统”勉强可与“政统”相抗衡。但由于“道统”缺乏西方教会式的组织化权威,因此也不能直接对“政统”发生决定性的制衡作用。

以上是试对中国文化何以没有发展出民主提出一些历史的观察,但这并不表示中国的政治传统一直落后于西方。相反地,在西方近代民主未出现之前,中国一般的政治和社会状况不但不比西方逊色,而且在很多方面还表现了较多的理性,18 世纪欧洲有些思想家认为中国的政治是“开明专制”的高峰,甚至体现了卢梭的“群意”(general will),虽不免溢美,却也不全是无稽之谈。举例来说,科举制度尽管有流弊,但是至少在理论上肯定了“士”的道德与知识的价值高于贵族的世袭身份和商人的财富。中国农民子弟确有机会通过科举而入仕,这在西方中古时代是不能想像的。16 世纪摩尔(Thomas More)所设想的“乌托邦”才正式提出政治领导必须由有学问的人来承当。柏拉图《共和国》中的统治集团(guardians)显然是贵族阶级。

从价值系统看,中国没有民主仍然是和内向超越的文化型态有关。前面已说过,国家一向是被看成人伦关系的一个环节。价值之源内在于人心,然后向外投射,由近及远,这是人伦秩序的基本根据。在政治领域内,王或皇帝自然是人伦秩序的中心点。因此,任何政治方面的改善都必须从这个中心点的价值自觉开始。这便是“内圣外王”的理论基础。孟子对梁惠王、齐宣王讲“仁心仁政”、朱子对宋孝宗讲“正心诚意”,这显然都是从人伦关系的观点出发。在人伦关系中,“义务”(duty)是第一序的概念,“为人臣止于敬”、“为人子止于孝”、“为人父止于慈”都是“义务”概念的具体表现。尽了“义务”之后才谈得到“权利”。此即“父父、子子、君君、臣臣”,从反面看则是“父不父则子不子,君不君则臣不臣”。子的义务即父的权利,臣的义务即君的权利,反之亦然。这和西方近代的法律观点适得其反。中国人的权利意识一向被压缩在义务观念之下。以人伦关系而言,这是正常而健康的。西方的道德哲学家(如康德)也以“义务”为伦理学的中心观念。但是伦理与政治在现代生活中都各自有相对独立的领域,彼此相关而不相掩。所以分析到最后,中国人要建立民主制度,首先必须把政治从人伦秩序中划分出来。这是一种“离则双美,合则两伤”的局面。分开之后,我们反而可以更看得清中国人伦秩序中所蕴藏的合理成分及其现代意义。新加坡近年来提倡“儒家伦理”正是由于这种分离的成功。

中国文化把人当作目的而非手段,它的个人主义(personalism)精神凸显了每一个个人的道德价值;它又发展了从“人皆可以为尧舜”到“满街皆是圣人”的平等意识以及从

“为仁由己”到讲学议政的自由传统。凡此种种都是中国民主的精神凭借，可以通过现代的法制结构而转化为客观存在的。法制是民主的必需条件而非充足条件；第二次大战前的德国和日本都有法制而无民主。然而上列种种精神凭借，尽管远不够完备，却已足为中国民主提供几项重要的保证。从长远处看，我们还是有理由保持乐观的。

三　人对于自我的态度

自我问题也是每一个文化发展到一定的阶段所必然要出现的。中国人关于自我的看法，我们在上面的讨论中已涉及了不少，此处再略加补充，以中国的内倾文化与西方的外倾文化在追寻“自我”的问题上也表现了显著的差异。大体言之，西方人采取了外在超越的观点，把人客观化为一种认知的对象。人既化为认知对象，则多方面的分析是必然的归趋。这种分析一方面虽然加深了我们对“人”的了解，但另一方面也不免把完整的“人”切成无数不相连贯的碎片。中国人则从内向超越的观点来发掘“自我”的本质；这个观点要求把“人”当作一有理性、也有情感的，有意志、也有欲望的生命整体来看待。整体的自我一方面通向宇宙，与天地万物为一体；另一方面则通向人间世界，成就人伦秩序。孔子通过“仁”来认识“人”，便是强调一个整体的观点。所以他从各种不同的角度来随机指点“仁”的丰富涵义。这就表示人对自我的认识和人对外在万物的认识不能采用相同的办法。对于万物的认识，我们主要是依赖“知”，但对于“人”（包括自我在内）的了解，我们不仅需要“知”，而且还需要“仁”。《中庸》所谓“成己，仁也；成物，知也”，似乎正是表现此一分野。“仁”可以概括“知”，“知”并不能穷尽“仁”。

中西的对比当然只是从大体而论的，我们决不能说西方哲人都是从外在观点来解答“人是什么”的问题。事实上，苏格拉底的态度便和孔子极为接近。苏格拉底强调人与人密切交往的重要性。他采用对话的方式便正是表示只有在主体互相问答之间才能发现关于“人”的真理。“人”不能客体化而变成认知的对象，苏氏也表现了内向反省的精神，所以才有“不经反省的人生是毫无价值的人生”这句名言。此后从斯多噶派的奥里略到近代欧陆维护“精神科学”（Geisteswissenschaften）传统的思想家以至“内省”（introspection）派的心理学家都多少承继了苏格拉底的精神。但是不可否认地，西方思想的主流并不在此一系。两个世界分裂下的心物对立和知识论传统下的主客对立始终阻碍着整体观点的建立。行为科学兴起以后，“人”终于和天地万物同成为经验知识的对象。

中国人的逻辑——知识论的意识比较不发达。若就对客观世界的认识而言，这自然构成一种严重的限制。但失于彼者未尝无所得于此。中国人因此对于自我以及天地万物常能保持一种整体的观点，而比较免于极端怀疑论的困扰。中国人对自我的存在深信不疑，由自我推至其他个人，如父母兄弟夫妇，则人伦关系的存在也无可怀疑。人与天地万物为一体，由自我的存在又可推至天地万物的真实不虚。自我在与其他人的

关系中存在,也在与天地万物的关系中存在,此存在并不是悬空孤立的。因此自我的存在,一方面是外在客观世界存在的保证,另一方面外在客观世界的存在也保证了自我存在的真实性。这是一种互相依存的关系。庄子因己之“乐”即可推出鱼之“乐”,邵雍由“以我观物”即可推到“以物观物”,程明道“万物静观皆自得,四时佳兴与人同”的诗句也表现了同样的观念,儒、道两家在这一方面并非分道扬镳。即使是佛教那种精微的“空”的理论也未能动摇中国人的信念。西方怀疑论者否认客观世界的真实,最后只剩下一个“我思故我在”的孤悬的自我。这种态度对于中国人而言,始终是相当陌生的。中国人也不能像他们那样认为自我必须斩断与外在世界相维系的锁链才能享有真正的自由。这又是外在超越与内向超越截然相异的一点。在中国思想中,自我对外在世界的肯定以及对内在价值之源的肯定都不是知识论和逻辑所能完全保证得了的。人的认知理性终究是有它的限度的。康德的批判哲学穷究“理性”的限度,断定本体界和道德法则都在经验知识的范围之外。康德的断定在中国人看来是顺理成章的,但在西方思想界却并未获得普遍的承认。

中国人相信价值之源内在于一己之心而外通于他人及天地万物,所以翻来覆去地强调“自省”、“自反”、“反求诸己”、“反身而诚”之类的功夫,这就是一般所谓的“修身”或“修养”。《孟子》和《中庸》都说过“诚者天之道,诚之者人之道”的话。所以“反身而诚”不是“独善其身”的自私或成为佛家所谓“自了汉”。自我修养的最后目的仍是自我求取在人伦秩序与宇宙秩序中的和谐。这是中国思想的重大特色之一。西方仅极少数思想家如斯多噶派曾流露过这种观点,但已在古代末期,不久即为基督教的观点所掩盖。只有在中国思想史上,个人修养才一直占据着主流的地位。修养的理论并不限于儒家一派,道家(包括道教)的“功过格”与佛家无不如此。孔子说:“自天子以至庶人,一是以修身为本”,可见“修身”决不是上层统治阶级的专利品。

人性中除了自私自利之外,是不是还有光辉高尚的一面?我们又怎样才能发挥光辉的一面,控制黑暗的一面?中国人对这类问题的认识与解答,并不全靠知识论和逻辑,然而也不否认经验知识有助于人的自我寻求与自我实现。《大学》标举“格物”、“致知”为修身的始点,至少表示道德实践也不能完全离开客观知识。不过修养不能止于知识的层次;“知及之,仁不能守之,虽得之,必失之”。如何“守仁”便不纯是知识的事了,此中大有功夫在。朱子在宋儒中最正视读书明理,但是他却一再说明“读书只是第二义的事”,最要紧的还是读圣贤书之后,更进一步“切己体验”,“向自家身上讨道理”。总之,中国人基本上相信人心中具有一种价值自觉的能力。(无论我们称它为“仁”,为“良知”或任何其他名目,所指皆同。)这种能力的存在虽然不是像客观事物那样可以由知识来证立,但每一个人都可以通过“反身而诚”的方式而感到它的真实不虚。人如果立志要“成人”或“为人”,不甘与禽兽处于同一境界,则必须用种种修养功夫来激发这一价值自觉的能力。而修养又只有靠自我的努力才能获得,不是经典或师友的指点所能代替的,后者只有缘助的功用。这种一切依赖自己的修养观念不仅深植于知识分子的心中,

而且也流行于民间。早期道教有一种“守庚申”之说便是这一观念的变相。晋代《抱朴子》已记载，人身中有一种“三尸”之“神”或“虫”，于庚申日上天，言人罪过，所以必须守之不使上天。（灶神信仰亦是同类，不过所监督的是一家而不是一人的善恶而已。）一般平民或不能深解儒家“仁”或“良知”的理论，所以道教徒便用这种“神道设教”的办法来传播相当于儒家“自省”、“自反”，或“慎独”的修养论。“守庚申”的信仰不但流布于中国民间，并且曾传入日本，影响颇广。（日人洼德忠有专书研究。）无论是“良知”还是“三尸”，总之人具有一种内在的精神力量，督促自我不断向上奋斗。

我们现在要问：中国人对自我的态度能够与现代生活相适应吗？我可以十分肯定地答道：中国人这种“依自不依他”的人生态度至少在方向上是最富于现代性的。我们在上面曾提到古代斯多噶派重视人的内在德性的主张在基督教的排斥之下趋于式微。基督教认为自我应完全托付给上帝。人在精神上要求完全自作主宰适成为“我慢”；“我慢”正是自我“解放”的最大障碍之一。在中古基督教的传统中，个人必须通过代表上帝的教会和牧师才能获救。人有罪过时也要向牧师忏悔自白，今天的天主教仍然保持这一传统。所以西方人的精神解救主要是借助于专业牧师的外力，不靠自我的修持。（汉末道教初兴时也有“省过”的方法，但六朝以后似未见普遍流行。）宗教改革以后的新教强调个人直接与上帝交通，这自然是基督教现代化的一个重要步骤。然而牧师传教在西方社会中仍占据着中心的地位。

19 世纪以来，西方基督教面临种种危机，首先是科学的挑战，前面早已提到了。其次是真正信徒对教会和牧师的怀疑。齐克果毕生以“如何成为一个真正的基督徒”自期。西方社会上流行的基督教在他看来全是虚伪。他以为信仰是全副生命的贡献与托付，不容有丝毫怀疑与理性批判夹杂在内。信仰的关键则端在个人能否作出“决断”；因为这是纯属意志与情感的事，与理性毫不相干。这种说法对于虔诚的基督徒自然能发生坚定信仰的作用。可是他又说他之所以信仰基督教则是因为它的教义是最“荒谬的”。（事实上齐氏是引用 2 至 3 世纪特图良〔Tertullian〕的名言，指耶稣死而复活等神话而言。其意在强调信仰非理性所能解，而且比理性远为确实可靠。）而且只有最荒谬的东西才能使人用最大的热情和诚意去信仰。我们不能否认，有些神学家也许会在这种彻底反理性的议论中看到“深刻的真理”，但是它之决不能在一般常人心中发生“起信”的作用则是可以断言的。这就毋怪尼采要发出“上帝已死亡”的宣告了。

上帝死亡以后的西方人已无法真正从牧师与教堂那里获得自我的解救了。而上教堂作礼拜如仪的芸芸众生在齐克果之类人的眼中则都是全无真信仰的流俗。所以近几十年来西方（特别是美国）心理病医生和靠椅代替了牧师和教堂。精神上有危机的西方人已转向“心理分析”去求“解放”与“自由”。佛洛依德的学说自然是 20 世纪一大成就，但它是否真能代替传统的宗教却不无疑问。它诊治的对象是文化所压制的人的本能，在这一方面它确有效用。人性中除了本能以外是否还蕴藏着较高的精神因子呢？这个问题至少还没有获得人人共同承认的科学解答。史金纳（B. F. Skinner）的极端行

为主义心理学曾经轰动一时,但今天也许只有极少数心理学家还继续相信人和实验室中的鸽子全无分别,相信人可以简单地用“赏”、“罚”二柄来加以操纵控制。如果我们仍不愿放弃人性中有光辉一面的信心,那么心理分析最多也只能解决人的一半(或大部分)的精神病症。

西方存在主义者强调现代人的失落、惶恐、虚无、认同危机种种实感,这些恐怕都与“上帝死亡”后价值之源没有着落有关。佛洛乙德学说和后来发展的深层心理学对于这一类的病痛似乎尚不能提出完全有效的诊断和治疗。以往西方的宗教与哲学把人性扬之过高,现在的心理学又不免凿之过深。这里显然有一个如何取得平衡的问题。佛洛依德把传统道德文化看成压抑性的,他的“超自我”(super-ego)或“良心”(conscience)即是此种道德的化身。他的深刻观察是不可否认的,但是我们若把中国人所说的“仁”、“良知”和“超自我”完全等同起来,那便不免“失之毫厘,差以千里”了。其实佛氏也承认人具有一种“没有任何内容的纯罪感”(pure sense of guilt without any content),它存在于“超自我”与“良心”之前。这已为人性中高贵光辉的一面留下了一隙余地。由于这一点不是他注意力集中的所在,因此没有详加发挥。佛氏的后学容格(Carl G. Jung)在这一问题上反而较为平衡。他认为成年人的人格发展更为重要:而且人格是自我发展出来的。这显然是接引人向上的心理学。容氏特别欣赏亚洲宗教自由自在的风格,以为比基督教的整齐狭隘犹胜一筹。他因此对《易经》、禅宗都能相契。我们不难由此窥见中国人对自我的看法确有其现代意义的一面。

我们并不需要借容格或其他西方学者的赞美以自重,也不是说中国人的自我境界将可解除西方人“上帝死亡”后的困扰。我所要郑重指出的是中国传统的自我观念只要稍加调整仍可适用于现代的中国人。在外在超越的西方文化中,道德是宗教的引申,道德法则来自上帝的命令。因此上帝的观念一旦动摇,势必将产生价值源头被切断的危机。在内向超越的中国文化中,宗教反而是道德的引申,中国人从内心有价值自觉的能力这一事实出发而推出一个超越性的“天”的观念。但“天”不可知,可知者是“人”,所以只有通过“尽性”以求“知天”。对此超越性的“天”,中国人并不多加揣测描绘,更不虚构一个人格化的上帝来代表“天”的形象。荀子说:“天地始者,今日是也。”《大学》引汤铭说:“苟日新,日日新,又日新。”《易·系辞》则说“生生之为易”。这一思想基调是强调宇宙不断创化的过程,至于宇宙是如何开始、怎样开始的,则不是最重要的问题。创世的神话在这种思想基调之下是不容易发展的,因为每一天都是“创世”——“天地始者,今日是也。”我们由以上的分析可以清楚地看到,中国人对自我价值的肯定不但碰不到“上帝死亡”问题的困扰,而且也不受现代基督教神学中所谓“消除神话”(demythologization)的纠缠。中国儒、释、道三教在早期当然都有“神话”,如汉代纬书中的《演孔图》、《太平经》中的老子诞降的异迹,以及佛教中关于佛陀降生的瑞应之类。但是这些“神话”在中国思想史上并无重要性,而且早就被“清除”了。最激烈的如神宗大师“呵佛骂祖”,要把世尊“一棒打杀与狗子吃掉”。如果西方“消除神话”是基督教的

“现代化”，那么我们可以说中国的三教都早已“现代化”了。

中国人由于深信价值之源内在于人心，对于自我的解剖曾形成了一个长远而深厚的传统：上起孔、孟、老、庄，中经禅宗，下迄宋明理学，都是以自我的认识和控制为努力的主要目的。中国传统社会中的个人比较具有心理的平衡和稳定，不能完全以外缘条件来解释（如农业社会和家族制度之类）。我们也不能完全根据社会学的观点，认为这是中国人对社会规范和价值的“内化”推行得较为成功所致。至少中国人特别注重自我的修养，是一个值得注意的文化特色。这当然不是说中国人个个都在精神修养方面有成就。但两三千年来中国社会能维持大体的安定，终不能说与它的独特的道德传统毫无关系。社会上只要有少数人具有真实的精神修养，树立道德风范，其影响力是无法低估的。

中国人的自我观念大体上是适合现代生活的，但是也有需要调整的地方。传统的修养论过于重视人性中“高层”的一面，忽略了“低层”与“深层”的一面。而且往往把外在的社会规范和内在的价值之源混而不分（即佛洛依德所谓“超自我”与“纯罪感”混而不分。按：程伊川以为“性”中无孝、弟，只有仁、义、礼、智，也是指这一分别而言。后者——仁、义、礼、智——也可说是“无任何内容的纯道德意识”）。近代的行为科学，特别是深层心理学正可补充中国传统修养论的不足。现代西方人遇到自我精神危机时往往向外求救，而心理分析又有偏于放纵本能的流弊，“自由”、“解放”反成为放纵的藉口。从这一点说，中国的修养传统正是一种值得珍贵和必须重新发掘的精神资源。最后，我愿意预答一个可能遇到的质难，即中国人关于人的内在价值之源的信念究竟在今天还有没有事实的根据？如果人真的像史金纳所说的，与实验室中的鸽子、老鼠全无分别，那么我们在上面谈到的精神修养岂非全成了自欺欺人？这个问题至少可以有两种不同的答案。第一，我们可以不必预设人有内在的价值之源，而肯定修养有助于人的心理健康。荀子认为道德规范是人为的，但仍然坚持“化性起伪”的“修身”论，至于修养之实际有助于个人的心理平衡和社会稳定则是一个无可否认的经验事实。我们即使采取功利主义者的后果论，也应该对它加以肯定。第二，所谓内在的价值之源是指人是否具有与生俱来的价值自觉的能力。这个问题我们现在尚不能给予“科学的”答案。现代西方的经验主义哲学和行为主义心理学都否认人有先天的认知能力或“先天观念”（innate ideas）。理性主义早已被唾弃了。如果人并无先天的认知能力，我们也可以类推人没有先天的价值自觉的能力。但是近年来杭士基（Noam Chomsky）却根据他在心理语言学上的研究为理性主义翻案。从他所发现的语言结构的复杂性和小孩子很快即能自然地掌握语言这一事实，他推断人必然具有与生俱来的语言能力。在这个基础上，他重新提出了人有“先天观念”的问题。他也是对史金纳的心理学批评得最严厉的一个人，认为史氏的实验结果绝大部分都不适用于解释人的行为。杭士基复活理性主义的努力在西方哲学、语言学、心理学各方面都有冲击力，但并未获得普遍的承认，而且杭氏本人也没有涉及“先验道德”或“上帝存在”这一类旧理性主义的哲学论题。他只是根据语言研究的

经验证据来驳斥经验主义者把人完全下侪于一般动物而已。杭士基与经验主义者之间的争论牵涉到许多复杂问题,此处不能多说。总之,我们现在还不到下论断的时候(也许“先天能力”这个问题在可见的未来还找不到最后的答案)。我引杭氏之说,其用意决不是要从“人有与生俱来的语言能力”推出“人有与生俱来的价值自觉的能力”。我仅仅是要指出,杭氏关于“先天观念”的坚持,对于“内在价值之源”的问题有一种新的启示:现代经验科学的知识对于这一重大问题并未能下最后的判断。我在上面曾引及康德把道德法则划在经验知识之外。但在今天的行为主义者如史金纳之流则根本认为“先验道德”之说早已被“科学”推翻了。杭士基的例子至少使我们看到:经验知识中也出现了倾向于支持“先天观念”的证据。因此这个问题仍然是开放的,疑者固然有理由,信者也不算完全无据。换句话说,即使根据严格的科学观点,中国人关于自我的看法,也还没有到非放弃不可的境地。

四　对生死的看法

最后我想用几句话交代一下中国人关于生死的见解,因为这也是每一个文化所必须面对的问题。关于这一问题,一般民间的信仰与知识分子的理解当然有较大的距离,但其间也仍有相通之处。

大体说来,中国人的生死观仍是“人与天地万物为一体”的观念的延伸。以民间信仰而言,在佛教入中国以前,中国人并没有灵魂不朽的说法。中国古代有“魂”与“魄”的观念,分别代表天地之“气”。“魂”来自天,属阳;“魄”来自地,属阴。前者主管人的精神知觉,后者主管人的形骸血肉。魂与魄合则生,魂与魄散则死。这是一种二元的灵魂观,在世界各文化中颇具特色。更值得注意的是魂魄分散之后,一上天,一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画和木牍很清楚地表现出这种分别(详见我的《中国古代死后世界观的演变》)。但是魂、魄最后复归于天地之气,不是永远存在的个体。周代以来的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖之类的规定,其背后的假定便是祖先的灵魂日久却化为“气”,不再能享受子孙的祭祀了。关于这一点,子产论魂、魄时已明白指出。所以中国古代虽也有关于“天堂”与“地狱”的想像,然而并不十分发达。最重要的还是人世,天堂与地狱也是人世的延长。简言之,生前世界和死后世界的关系出表现出一种不即不离的特色。佛教东来之后,天堂、地狱的想像当然变得更丰富,也更分明了。但轮回的观念仍使人能在死后不断地重返人世,中国民间之所以易于接受佛教的死后信仰,这也是关键之一。在现代化的冲击之下,中国民间关于生死的信仰虽没有完全消失,却毫无疑问的是日趋式微了。所以我们不必过分注意这一方面的现代演变。但是中国知识阶层关于生死的看法则大值得我们重视。

孔子“未知生,焉知死,未能事人,焉能事鬼”的话是大家都知道的。这种说法曾被一些西方学者(如萧隆〔Jacques Choron〕)误会为“逃避问题”的态度。其实孔子并不是

逃避,而正是诚实地面对死亡的问题。死后是什么情况,本是不可知的,这种情形一直到今天仍然毫无改变。但有生必有死,死是生的完成,孔子是要人掌握“生”的意义,以减除对于“死”的恐怖。这种态度反而与海德格尔非常接近。不但孔子如此,主张“一生死,齐万物”的庄子也说:“故善吾生者,乃所以善吾死也。”庄子又用“气”的聚、散说生死。这不但和魂、魄的离合说相应,而且更可见其背后仍有一牢不可破的“人与天地万物一体”的观念。在经过佛教的挑战之后,宋代的儒家关于生死的见解仍回到中国思想的主流。张载强调“生”是“气之聚”,“死”是“气之散”,便吸收了庄子的说法。以小我而言,既然是“聚亦吾体,散亦吾体”,自然不必为死亡而惶恐不安。以大我而言,宇宙和人类都是一生生不已的过程,更无所谓死亡。朱熹认为佛家是以生死来怖动人,所以才能在中国长期流行。但是只要我们能超出“私”之一念,不把小我的躯体看得太重(即所谓“在躯壳上起念”),我们便可以当下摆脱“死”的怖栗。

中国思想家从来不看重灵魂不灭的观念,桓谭论“形神”、王充的“无鬼论”、范缜的“神灭论”都是最著名的例子。但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰,也是中国人的“永生”保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地说,这是一种最合于现代生活的“宗教信仰”。提倡科学最力的胡适曾写过一篇题为《不朽——我的宗教》的文章,事实上便是中国传统不朽论的现代翻版。根据中国人的生死观,每一个人都可以勇敢地面对小我的死亡而仍然积极地做人,勤奋地做事。人活一日便尽一日的本分,一旦死去,则此气散归天地,并无遗憾。这便是所谓“善吾生所以善吾死”。张载的《西铭》说得最好:“存,吾顺事;没,吾宁也。”

以上我试图从价值系统的核心出发,疏解中国文化在现代的转化。我希望这种多方面的疏解可以说明本文开端时所标举的主旨,即中国文化与现代生活不是两个互相排斥的实体。在现实中并不存在抽象的现代生活,只有各民族的具体的现代生活,中国人的现代生活即是中国文化在现阶段的具体表现。中国文化在现代发生了前所未有的剧烈变动,而西方现代文化的冲击则是这一变动根本原因。这都是大家有目共睹的历史事实。但是这种激烈的变动是不是已经彻底地摧毁了中国文化的基本价值系统呢?这个问题可以从两方面来答复。以个人而言,一部分知识分子,特别是少数西化派,的确在自觉的思想层面上排斥了中国价值系统中的主要成分。即使是这些少数人,只要我们细心观察便会发现,他们在不自觉的行为层面上仍然无法完全摆脱传统价值的幽灵。以整个中国民族而言,我深觉中国文化的基本价值并没有完全离我们而去,不过是存在于一种模糊笼统的状态之中。中国人一般对人、对事、处世、接物的方式,暗中依然有中国价值系统在操纵主持。这是一个经验性的问题,必须留待经验研究来回答,我在这里不过姑且提出一种直觉的观察而已。

非常粗疏的说,文化变迁可以分成很多层:首先是物质层次,其次是制度层次,再其次是风俗习惯层次,最后是思想与价值层次。大体而言,物质的、有形的变迁较易,无形

的、精神的变迁则甚难。现代世界各文化的变迁几乎都说明这一现象,不仅中国为然。中国现代的表面变动很大,从科技、制度,以至一部分风俗习惯都与百年前截然异趣。但在精神价值方面则并无根本的突破。而且事实上也无法尽弃故我。由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱,中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪纠结掩盖了理性思考:不是主张用“西方文化”来打倒“中国传统”,便是主张用“中国传统”来抗拒“西方文化”。中国学术思想界当然并不是没有理性清澈而胸襟开阔之士,只是他们的声音本已十分微弱,在上述两种吼声激荡之下更是完全听不见了。所以中国的基本价值虽然存在,却始终处于“日用而不知”的情况之中。价值系统不经过自觉的反省与检讨便不可能与时俱新,获得现代意义并发挥创造的力量。西方自宗教革命与科学革命以来,“上帝”和“理性”这两个最高的价值观念都通过新的理解而发展出新的方向,开辟了新的天地。把人世的勤奋创业理解为上帝的“召唤”,曾有助于资本主义精神的兴起;把学术工作理解为基督教的天职(scholarship as a Christian calling),也促进了西方近代人文教育与人文学术的发展。“上帝”创造的宇宙是有法则、有秩序的,而人的职责则是运用“理性”去发现宇宙的秩序与法则。这是近代许多大科学家所接受的一条基本信念,从牛顿到爱因斯坦都是如此。爱因斯坦把“上帝”理解为“理性在自然界的体现”。因此他终生拒绝接受量子力学中的“不确定原则”。在政治、社会领域内,自由、人权、容忍、公平等价值也不能脱离“上帝”与“理性”的观念而具有真实的意义。西方外在超越的价值系统不仅没有因为“现代化”而崩溃,而且正是“现代化”的一个极重要的精神泉源。诚然,如上文所指出的,西方的价值系统在现代化的后期的今天已面临了严重的危机,但西方人同时也已开始从多方面去发掘这一危机的性质及其挽救之道。他们怎样脱出危机,现在尚不可知;可以确知的是新的反省与检讨将为西方文化下一阶段的发展提供一个新的始点。

中国现代化的困难之一即源于价值观念的混乱;而把传统文化和现代生活笼统地看作两个不相容的对立体,尤其是乱源之所在。以“现代化”等同于“西化”无论在保守派或激进派中都是一个相当普遍的现象。这是对于文化问题缺乏基本认识的具体表现。激进的西化论者在自觉的层面完全否定了中国文化,自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题。另一方面,极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方,因此对双方价值系统也不肯平心静气地辨别其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时,将价值系统与古代某些特殊的制度与习惯牵混不分,那更是一个不易避免的通病了。近代中西方文化的辩论虽仅局限在某些知识分子的小圈子之内,但经辗转传播之后也往往会影响到知识界以外的一般人士,以致他们在“日用而不知”之际,逐渐对中国的价值观念发生误解或曲解。从这一角度看,我们便不难了解问题的严重性了。凯恩斯(J. M. Keynes)论及经济问题时曾有一句名言:“从事实际工作的人,总以为他们完全不受学术思想界的影响,但事实上他们往往是某一已故经济学家的(学说的)奴隶。”文化问题也正是如此。价值系统问题如果长久地不获澄清,会给中国文化招致毁灭性的

后果，更不必说什么现代转化的空话了。

我在本文中将中国文化的价值系统与古代的制度、风俗以及物质基础等加以分别，但是这决不表示我相信文化价值是亘古不变的，更不是说我把文化价值当作一种超绝时空的形而上实体来看待。事实上，我在分别讨论中国价值系统各个主要面相时已随处指出这个系统面临现代变迁必须有所调整与适应。我并且毫不讳言在某些方面中国必须“西化”。但是整体地看，中国的价值系统是禁得起现代化以至“现代以后”（post-modern）的挑战而不致失去它的存在根据的。这不仅中国文化为然，今天的西方文化、希伯来文化、伊斯兰文化、日本文化、印度文化等都经历了程度不同的现代变迁而依然保持着它们文化价值的中心系统（此中最极端也最富启发性的例子是印度的“舍离此世”〔renunciation〕的价值观念和森严的种姓制度〔caste system〕如何在现代化挑战下发挥了创造性的作用。可看法国社会学家杜蒙〔Louis Dumont〕的经典著作〔*Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*〕）。这些古老民族的价值系统都是在文化定型的历史阶段形成的，从此便基本上范围着他们的思想与行为。怀特海（A. N. Whitehead）曾说：“一部西方哲学史不过是对柏拉图的注脚。”这只是指哲学而言。其实这个说法正可以推而广之，应用于各大文化的价值系统方面。各大文化当然都经过了多次变迁，但其价值系统的中心部分至今仍充满着活力。这一活生生的现实是决不会因为少数人闭目不视而立刻自动消失的。（按：怀特海的原意是说西方后世哲学家所讨论的都离不开柏拉图所提出的基本范畴和问题，并不是说，一部西方哲学史都在发挥柏拉图的哲学观念。批判和立异也是“注脚”的一种方式。读者幸勿误解此语。）

今天世界各民族、各文化接触与沟通之频繁与密切已达到空前的程度。面对着种种共同的危机，也许全人类将来真会创造出一种融合各文化而成的共同价值系统。中国的“大同”梦想未必永远没有实现的一天。但是在这一天到来之前，中国人还必须继续发掘自己已有的精神资源、更新自己既成的价值系统。只有这样，中国人才能期望在未来世界文化的创生过程中提出自己独特的贡献！

（选自《中国思想传统的现代诠释》，
台北：联经出版事业公司，1987 年版）

中国近代思想史上的激进与保守

——香港中文大学廿五周年纪念讲座第四讲（1988 年 9 月）

今天我感到非常荣幸，能再来中文大学演讲。还记得 1974 年中文大学庆祝建校十周年时，也有一个十周年学术演讲，那时我讲的是“红楼梦的两个世界”。今天能再次主持这样隆重的演讲，又有机会再跟大家见面，我感到十分高兴。

今天的讲题是“中国近代思想史上的激进与保守”。“激进与保守”就是英文的所谓 radicalism versus conservatism。我想说明一点，我说思想史上的 conservatism 跟 radicalism，不是我们一般说的政治态度上的保守派、激进派、革命派。我主要是讲，在思想上某些有意识发展出来的看法，而不光是从现在的行为来讲。所以我不会涉及现在北京有谁是保守派、谁是激进派。当然现实上的激进派和保守派，跟思想上的 conservatism 和 radicalism 是有关系的。所以我想我的演讲应该限制在思想史上，也就是我尽量希望这是一个与现代生活有关联的，但却是一种独立的历史的研究、思想史的研究。

我的专业并不是近代的或现代的思想。不过研究古代思想的人，当然也不可能完全忽略近代和现代的思想；这些思想有些可以说是我一生经历过的。譬如说“五四”以后，自 40 年代起，中国思想界的变化，是我个人历史的一部分。至少是我作为一个年轻人所见的中国思想界的变化。所以我也想借这个机会进行一点反省、反思（reflections）。

我所说的激进、保守并不是说那一套思想，也不是指某一特定的学派。我们讲保守，不是指儒家；我们讲激进，也不是指马克思主义、新马克思主义等所谓“左派”的、激进的思想。我指的是一种态度，英文叫 disposition，一种倾向，或者是一种 orientation。这种态度是常常发生的，特别在一个时代、一个社会有重大变化的时期，这两种态度我们常常看得见。

保守主义，conservatism 这个字，大概是很近的东西。西方人讲保守，或者讲政治思想上保守主义的大师，创始人是英国的 Edmund Burke，他是在法国大革命以后，观察了法国大革命的各种毛病，写过一本很有名的书——《法国大革命的反思》（*Reflections on the Revolution in France*）。这本书在政治思想史上获得很高的评价。现在讲西方保守主

义的人，没有不从这本书开始，例如 Russel Kirk 的名著 *The Conscrvative Mind, from Burke to Eliot*(Rev. Ed. 1986), Robert A. Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality*(1986)和 Karl Mannheim, *Conservatism*(1986)。但是并不是 Burke 被动地对法国大革命作一些反应，因为其中一些观念是他早在法国革命以前已经有了。

另一方面，conservatism 作为一种有意识的学说、思想，虽然出现得比较迟，可以说是法国大革命以后慢慢发展起来的；可是作为一种政治、文化的态度，在中国史上也早就出现过，虽然我们不用这个名词。我们记得中国宋朝时王安石要变法，当时也有守旧的人如司马光，他从史学观点加以批评、反对。我们可称司马光为中国保守主义的思想家，因为他保守并不是没有意识的，也不是从个人利益出发，说不要变动。而王安石更是很有意识地发展出一套很激烈的态度。不过严格地说，这两个人都是在儒家、儒学的范围之内。譬如王安石变法也要写《三经新义》，这显然是要跟儒学某些部分认同。王安石说，为了变法“天命不足畏，人言不足恤，祖宗不足法”，这就是很激烈的一种 radicalism。但这是一种态度，没有实际的内容。要知道 radicalism 的实际内容，必须分析他变法的根据，以及变法的一套学理，才知道他实际的思想是什么。

所以换句话说，我们说某某人保守，某某人激进，都是要有一个定点。如果没有一个标准、没有一个坐标，我们很难说某人是保守的、某人是激进的。因为保守跟激进一定是相对于什么东西来说。相对于什么呢？一般说是相对于现状，最简单地说，保守就是要维持现状，不要变；激进就是对现状不满意，要打破现状。要打破现状的人，我们常把他放在激进的一方面。要维持现状的人，我们把他放在保守的一方面。可是，我们知道这样用的时候，保守和激进都可以有不同程度的态度：可以是极端的保守，什么都不变；也可以是极端的激进，一切都打倒。这是“两极化”，“两极化”的结果会是如此的。不过，这个用法我们还要了解一点，就是必须有一个现状，有某一种秩序：社会的、文化的、政治的秩序存在。对这个存在的秩序，有些人觉得不合理，要改变它；有些人觉得这个秩序基本上合理，要保持它。譬如刚才提及的 Burke，他就认为当时英国的宪法中的制度是基本上合理的。他反对像法国大革命那样激烈的破坏，但也并不是说就完全不要改变，他书中讲要变的地方也很多。所以说，保守主义不是说一个人什么都保守；而指一个人是激进主义，也不是说他必然激烈到要摧毁一切。在保守和激进之间，有各种程度不同的立场。

但是，无论如何，这两个态度是相对于某一种现状，某一种现存的秩序来说的。所以我们要讲历史上的保守跟激进，必须要了解一种现状。从这方面看，中国近代思想上的所谓保守与激进，跟西方的甚至跟中国过去的都不同。为什么会不同呢？我们可以这样说，譬如在美国讲保守主义，通常是用于一个政治意义的，就是说政治上的保守。Conservatism 基本上是一个政治的概念。不过，我在这里却要把文化的也放在里面。

在美国讲保守主义，是相对于一种现有的制度，就是美国民主、自由的制度，美国的法制。简单说就是美国的一整套系统(system)。这个系统我们知道在西方两三百年来

叫做民主、自由主义的传统秩序。从经济上看，这是资本主义社会。当然，民主自由跟资本主义、资本家、中产阶级在起源上、发生上有很重要的历史关联，可是却并不简单地等同于资本主义。这个秩序从美国有宪法以来，已经维持了两百多年了。他们所谓保守，就是说对现有的状况，这一套自由民主制度下的现状、法律比较满意，不需要大改变。譬如说美国这几年，特别是过去八年，正是处在一个保守主义心态占优势的情况之下。大家不大喜欢动乱，跟60年代末期反越战和70年代初期激烈主义在美国占优势的情况完全不同。这个时候，最少是多数的中产阶级，包括一般的小商人，都希望不要大变，希望经济上有一些秩序，希望每一个人都可以赚钱养家，可以发展。在这种情况之下，他们是希望保守的，所以共和党才能当政。到今天还是有这种保守主义的倾向，所以布什就拼命地把其对手杜卡基斯打扮成一种 liberal。因为 liberal 是比较激进的。事实上 liberalism 是美国的一个主题。美国的 radicalism 跟 conservatism 是相对于这个自由传统来说的。可是，这个自由传统，或 liberal 这个字本身也很麻烦，我们就常说某一个人是保守的自由主义者，某一个人是激进的自由主义者。如果是激进的自由主义者，就是指他对人权、黑人的问题，还有其他种族的问题、堕胎的问题、污染的问题等，都有新的看法，都是向前推动的。保守的人就是喜欢少动，但是不主张不动。

现在美国还处于一种保守思想占优势的情况之下，所以布什的政策就是要把对方打扮成一个激进派。但是，激进与保守本来是相对于美国的自由主义传统的 system，所以如果要讲美国保守主义跟激进主义，我们一定不要忘记它中间是一个 liberal。这样 conservative—liberal—radical 便成为一个鼎的三足。这不是两极，两极就是一边保守，一边激进，而没有 common ground。事实上，美国的保守跟激进中间，还有一个 common ground。在许多问题上可以说是一致的，譬如说，美国人关于堕胎的问题，宗教上非常保守的 fundamentalist 对生命的看法甚至跟很激烈的妇女运动的人是一致的。可是这个一致并不是说他们有共同思想，只是说激进的人可以利用保守主义的某些观念来达到他的目的；保守主义也同样可以利用激进的观点。在某些地方，极端保守的跟极端激进的甚至可以联盟。可是我们不要忘记这中间是一个实际的现状，是一个自由的传统。这是他们的生活方式，只有对这种生活方式感到满意，或感到不满意而已。

在中国过去，我们刚提及王安石变法，其实王安石变法跟司马光反对变法也相对于一个秩序，就是中国传统的、以儒家为主宰的政治伦理的秩序。王安石要相当大幅度地改变这个秩序，而司马光则较持重，认为不应该有太大的变动。但这并不表示司马光是完全顽固、保守的；只是他觉得有些不应该变得太快。他又举出许多的例子，说明中国地方很大，某一项特殊的新法对南方有利，对北方则可能有害。然而，他们两人都肯定一个共同的体制、秩序。王安石也没有意图要触动整个秩序。譬如说，王安石变法根本没有侵犯到皇帝的权力，也不是要推翻整个政治制度，只不过要作大量的改变，使它合乎一个新的情况而已。因为宋代承继了唐末五代的混杂的政治制度，运用不灵，要推行新政策便不能不在制度上作重要的改变。此外，宋代的社会跟唐代的贵族社会也是完

全不同的。这是变法的社会背景。但是，王安石跟司马光基本上是承认儒家规定的伦理政治秩序是可以肯定的。只是一个人主张动得少一点，另一个则要相当彻底的改变。这相对于现在美国的 radical 跟 conservative 也差不多。

在中国近代史上，从鸦片战争以后，太平天国到 19 世纪末叶，中国的现状正在不断地变，没有一个秩序是稳定的，没有一个基础可以作为衡量保守或激进的根据。由于时间的关系，我不能在这里涉及太多的史实。我只想说明，在中国近代、现代思想史上，保守主义与激进主义之间的关系有什么特色。我现在想把这个变化简单地分成几个阶段来看。

第一个阶段是在五四运动以前，大致上是从 19 世纪中叶开始。那时魏源等人提出“师夷之长技以制夷”的口号，就是学习西方人技术上的长处，用船坚炮利来对付外国人。这是技术上的改变。早在 19 世纪中叶，这种思想就出现了。例如冯桂芬的《校邠庐抗议》有一篇就叫《采西学议》，可见“西学”的观念已经出现了。张之洞后来所谓“中学为体，西学为用”（事实上张氏的原文是“旧学为体，新学为用”，只是后来一般的用法把它改了，这个改变跟他的原意有些不合，下面我将予以解释）便是进一步的发展。总之，最初中国对“变”的要求是在科技上学习西方人。后来则发现西方的政制也大有可观，如郭嵩焘因曾出使英国，对西方比较了解，回国以后，便宣传西方的风俗制度，以致为守旧派加以“汉奸”之恶名。可是，最初这个阶段，好像大家对中国原来一套政治伦理秩序还没有发生大动摇。尽管李鸿章称这是“三千年来未有的变局”，但这个“变局”中国似乎仍可以应付。

接下来就到政治改革，也可以上溯到魏源，在他的公羊学中已经隐含了改制的倾向。不过这要到康有为、梁启超的戊戌变法才正式提出。变法运动是近代思想上激进与保守对垒的开始。康氏认为枝枝节节的改变是没有用的，于是提出了“全变”、“速变”的主张。康氏首先开始对传统的政治制度提出基本的怀疑。他认为：这个制度已没有办法应付“列强瓜分便在眼前”的危急情势，因此必须采用君主立宪的制度。这是中国历史上从来没有的新事物。在变法中，形式上是保留皇帝，但实际上已经走上西方的政体了。所以这种思想比王安石的变法激进得不可以道里计，所以引起的反响也极其巨大。

张之洞在说“旧学为体，新学为用”的时候，他的“新学”已包括了一部分西方的政制——即所谓“西政”——在内。可见对政治制度的改变是晚清一个很强烈的要求。不过张之洞的“旧学为体”依然维持中国传统的名教纲常；这是清朝统治者和一般守旧的人都可以接受的。康有为、梁启超的变法，用今天的话说，则已接近“体制外的改革”了。这自然激起了一批反变法的人物。譬如苏舆编的《翼教丛编》便收集了许多反对的言论，在湖南一省引起很大的波动。自从康梁要求“全变”、“速变”以来，这个“变”便没有一个底，不知道要变到哪里为止。因为中国人一直找不到一个可以认同的社会体制，也没有任何共识可以被大家都接受。近代中国第一次开始要求变法就发生这样的问题。

换句话说,既然传统的政治伦理秩序不能成为我们的根据,那么我们就需要整个彻底的改换。这样一来,改换当然不限于政治,所以在康有为提倡变法的同时,也涉及宗教的改变,譬如他要立孔教。他创孔教当然是仿照西方,要把中国的儒家变成有组织、有形式的宗教,有如基督教。因为他认为西方强大的原因之一是由于宗教的力量。我觉得他对西方看得很对,但是要把儒教改变成一个西方式的宗教却是不大可能的事情。

在思想上,谭嗣同可以说是当时激进派的最高的代表。他把康有为变的思想推到最大的限度。他在《仁学》及其他作品中,甚至他的诗中,都表现了极为激烈的态度。一口就否定了中国两千年的传统。他曾说:两千年的"政"都是"秦政","秦政"就是大强盗;两千年的学是"荀学",是乡愿,而且两者狼狈为奸。因此不但整个的专制政体要改变,思想传统也要全变。这真是一个极端激烈的想法。尽管当时变法仍是以政治制度的改变为主体,但康有为、梁启超,特别是谭嗣同,已经感觉到整个中国的伦理道德秩序也必须改变。譬如谭嗣同说整个五伦都是束缚我们的;五伦之中只有朋友一伦是平等自由的,可以保留。这些思想可说已是差不多激烈到了尽头。但这个时候,在"五四"运动以前,我觉得激进主义基本上还是政治的激进主义,虽然已经接触到文化的层面,但还没有完全直接而全面地碰到文化的问题。

到"五四"运动,又叫新文化运动,是从民国六年(1917)提倡白话文开始。这不是偶然的,因为这个运动将保守跟激进的对峙从政治推进到文化层面。这是属于第二个阶段。在康有为、谭嗣同看来,中国还是要用某些"中国"的东西,譬如《孔子改制考》要用孔子的名字,《孟子微》要讲孟子。尽管当时有人指出,他讲的是"用夷变夏",表面上是中国的东西,暗地里则是西方的模式。这个说法也有一些道理,不过略嫌简单化了。大致上,他是主张在政治上改变中国,为了政治上的改变,而不能不触及宗教、道德、伦理各方面。

到"五四"以后就直接碰到文化的问题了。"五四"前,政治方面的激进化并没有到康有为为止。因为康有为的变法还要保存皇帝。但这在当时仍不能满足中国的激进化思想,特别是革命派。因此孙中山跟同盟会的人要革命。这显示当时的问题不是有个虚君制度就可以满足的,人们要采取共和的形式。这就是革命派与立宪派之争。中国思想因为变化得快,所以短短几年之内,康有为几乎已被人看成一个保守的象征,是一个保守主义者,革命派才是激进的;因而在政治上发展到以革命来解决中国的问题。这就是辛亥革命的历史。

在这个阶段,甚至辛亥革命的人,包括参加同盟会的人,也并不完全对中国文化采取否定的态度;譬如说《国粹学报》。"国粹"两个字,是借用日本的名词,意谓民族的精华,这就是当时革命的人的看法。他们认为"革命"、"共和"、"平等"、"人权"、"自由",甚至"民约"等都是中国古代已有的东西,是我们的"国粹",不过被后人遗忘了、丢失了。他们认为政治上要以极端的方式把两千年的君主专制推翻,要建立一个共和的民主国家。这是恢复固有的国粹。孙中山便是这样讲的。中国政治激烈化运动得到一个成

果，就是辛亥革命的成功。但是今天我们都知道辛亥革命成功，尽管政府的形式变了，实际并没有改变中国社会的性质。在这种情况之下，我们虽面对一个新的情势，但还是不能满意。民国初年又有袁世凯的复辟运动，而且孔教跟复辟运动又好像有关联。在这种情况之下，对传统文化的评价就一步一步的深化。深化的结果就是激烈化，对传统文化开始觉得有问题。五四运动，就变成整个中国传统文化要负责任的问题。

从清朝末年到民国初年，我们发现政治的现实是没有一个值得维持的现状。所以保守主义很难说话。保守主义很难有什么立足点。你能说要维持袁世凯的独裁甚至帝制吗？你要维持后来的军阀体制吗？在没有现状值得维持的情况下，就只有另外一股力量，就是激进的力量拼命的发展。基本上中国近百年来是以“变”：变革、变动、革命作为基本价值的。并不是像西方般有一个基本系统（system）在那里，有些人要保守它多少，有的人要改变它多少。不是这样一个问题，而是中国在现实上找不到一个体制、系统，可以使大家安定下来。中国有一种特殊的现状，就是保守与激进之间没有一个共同的坐标，因此双方就永远不能有真正的对话。

到五四运动，我们看见，碰到的问题已不是移用西学、西政就可以解决的，基本上是要以西方现代化来代替中国旧的文化，这就是五四新文化运动的基本意义。今天大陆常常有些人视之为一个启蒙运动，并与18世纪法国的enlightenment相比。这当然也有一部分道理，例如进步变成最高价值，任何人敢对“进步”稍表迟疑都是反动、退后、落伍、保守。在这种情况之下，保守的观念和进步的观念就不能保持平衡。在西方，例如英国有保守党，它并不以“保守”为可耻。但在中国我却未碰过人会称自己为保守党。中国人如果对旧东西有些留恋，说话时就总带几分抱歉的意思；虽然他心里并不是真的抱歉，因他总觉得保守、落伍是说不出口的。只有前进、创新、革命这才是真正价值的所在。所以中国思想史上的保守跟激进，实在不成比例，更无法互相制衡。这是因为中国没有一个现状可以给保守者说话的余地。你要保持什么？因为这个“变”还没有定下来，没有东西可以保存。

到五四新文化运动，不少人是用西方启蒙运动以来的一些观念作为推翻和取代传统制度的根据。其中最重要的当然是民主跟科学了，民主跟科学变成两个至高无上的价值。这就是《新青年》陈独秀所提出来的。陈独秀在提出来的同时，包括李大钊在内，也提出了中西文化的问题。所以现在的问题是：中国的文化本身是要不得的。中国文化本身不单产生不了民主与科学，而且正是民主与科学的最大的障碍。由此可见“五四”比变法、革命时代的思想又激进多了。康有为还借用孔子、孟子、大同，谭嗣同还讲“仁”，革命派也强调“国粹”。“五四”的领袖则彻底否定中国的传统，直截了当地要向西方寻找一切真理。

科学所代表的精神是什么？简单地说，就是认为求知是一个很高的价值，是一种为知识而知识的态度，为求真理而求真理的态度。在中国比较重实用的传统中，或以道德为主体的文化中，这是比较受压制的一种态度。这种为知识而知识的传统是西方特别

之处，所以五四所介绍的是西方两百年的正统思想，也就是自由的传统（liberal tradition），包括科学的传统来代替中国旧的传统。但在这个要求之下，“五四”后就发生了两次很重要的争辩。第一次是“科玄论战”，一方是“保守派”，以张君劢为代表，主张人生问题不是科学所能解决，而是要靠直觉的，所以玄学是有其作用的；另一方以丁文江等人为首，所谓“科学主义”的人，认为科学可以解决一切问题，可以统一人生观。到后来连陈独秀也参加，认为科学的最新形态是“唯物主义”，是“唯物史观”。

在此我们不是谈它的内容，而是看其显示的问题：严格地说，中国没有真正的保守主义者，只有要求不同程度变革的人而已。要求变革较少的人往往就变成了保守主义者，譬如张君劢，他实际上是主张西方式的宪政民主最有力的一人。他并不反对科学，不过坚持人生问题不是科学所能解决的而已；他的思想是受了德国人文学传统的影响。此外，梁漱溟先生当时也被认为是保守主义者，今天西方研究他的人，也称他为保守主义者。但事实上我们知道梁先生认为中国文化非变不可，而民主跟科学，更是中国非要不可的东西。所以从这方面看，他不见得是怎样的保守，不过他觉得改变要适应中国原来的现状、原来文化的状态。他认为西方不是文化的唯一模式，最少从他看来文化有三个形态：印度的、中国的、西方的。我们不管他的“三分法”跟他的论据有没有道理，但从中可见他并不拒抗西方文化；而是有机地、整体地接受西方文化，然后改变中国文化，使中国文化成为世界文化的一部分。这句话他是说得清清楚楚的。如果我们离开那些“激烈派”而单独看梁先生，实在看不出他是一个真正的“保守派”。

十多年前，哈佛大学开了一次会议，讨论中国的保守主义。后来出版了一本论文集《变的限制》（*The Limits of Change*），讨论的都是中国的保守主义者，包括梁漱溟、熊十力、刘师培、章炳麟。严格来说，这些人都是主张变的。我们若个别来看，例如刘师培，后来当然是帮袁世凯做皇帝，所谓“洪宪六君子”，为人所不齿。但他早年却是一个革命派，他用了大量西方社会学各种观念来解释中国的古籍；他也是早期提倡传统反儒家思想者之一，例如李贽的思想，或中国历史上无政府的思想，如鲍敬言的“无君论”。无政府思想可说是激进主义中登峰造极的东西。在中国变动一开始时，即20世纪初年，已经有许多中国思想家被无政府主义吸引过去了。甚至后来参加共产党的，都认为共产党最后的目标，也是无政府主义。这正如我刚才说在近代中国，因为政治现实太混乱，得不到大家的认同，思想的激进化也停不下来。思想与现实完全分了家，便只有在激进的轨道上向前飞驰。在这种情况下，只有激进主义，只有变的程度的不同，没有一个严格的，像刚才提及 Burke 的保守主义在中国出现。当然我们也可以找到有关变法时代反变法者的政治思想的研究。但这些思想严格来看都很少可靠的理据，可说在思想上不是占主要的领导地位的。第一流的中国学人、思想家中也有人曾对保守的问题提出很深的看法，但他们也还是要变，不过强调不要变得太过，在变的时候要保留中国某些好的地方。大家只说到这里为止。但这些主张渐变，或变得少一点，主张保留一点中国文化基础的人，往往就被人看为保守主义者。事实上在民国六年从美国回来，已把康有为看

为过时的人，是“老古董”了！章炳麟也从革命退下来了。所以鲁迅认为章氏在民国以后就不见得精彩了，他已变成一个守旧的学者。

这些地方都可看出中国变化之大，现实政治的情况也可以说是愈变愈坏。这就是陈寅恪所讲的政治退化论，并不是一种进化。他所谓退化的意思并不是反对民主，而是指民主的秩序始终都不能建立起来。一个合理的民主秩序未曾建立以前，一个原有旧的权威性的、家长式的传统秩序崩溃了，这中间完全是一片混乱。在这种情况下，政治、道德就愈变愈坏，最少在他来看，清代的官僚因为有传统的训练，还有一些规模，对人做事尚有一些原则。到了民国，新官僚又比不上旧官僚了。这样大家看到的是政治现实愈来愈坏，保守的人是没有地方可以说话的。保守必须根据某一种现存的秩序来说话，而现存的秩序是有头脑的人都要否定的，那么问题就来了。这是中国近代思想上的一个特色：中国近代一部思想史就是一个激进化的过程（process of radicalization）。最后一定要激化到最高峰，十几年前的文化大革命就是这个变化的一个结果。

“科玄论战”在激进派一方面，可说就是要把科学的绝对权威建立起来，让中国人真正的从内心接受科学的价值。所以要将科学应用在人生观上，因为它不单可解决物质及自然现象的问题，也可以解决人生的问题。除此以外，第二个很重要的争辩就是民主跟独裁的争辩。“科玄论战”大概发生在 1923 年，也就是“五四”几年以后。而民主跟独裁的争辩则在 30 年代，那时已是国民党在南京主持中央政府的时候。当时日本的压逼一天天的紧，因为压逼得紧，所以丁文江、蒋廷黻等人认为中国需要一种独裁。这种主张不一定是为了讨好国民党而献策，他们确实相信如果中国要抵抗日本的侵略的话，必须有一个中心的力量可以把全国统一起来。那时当然有法西斯主义，希特勒也上台了。这很容易看成国民党利用这时机发展法西斯主义。不过我看丁文江等人并不是如此，他们最终也希望走民主的路线。不过在对抗外敌时，救亡就变得更重要了。我最近看了李泽厚写的《中国现代思想史论》，其中有一篇题为〈启蒙与救亡的双重变奏〉，就是说中国一方面要接触西方文化，一方面要救亡；结果救亡更为紧迫，压倒了学术思想的正常发展。尽管大陆上有人对此说持异议，但是他所看到的困难是存在的。这就是中国一切的问题都没有比解决眼前的民族危机更为重要。

在这种情况下，我相信蒋廷黻、丁文江、钱端升等人主张以独裁方式来建立一个有力的政治中心是有所见的，尽管我们可以反对这种见解。而胡适则始终站在民主与自由的一方面。我觉得这两个争辩都很有意义，尽管今天大家对“科玄论战”的兴趣很大，对民主与独裁这个争辩的兴趣很少。主要原因是西方式的民主、自由主义传统的民主，在中国始终只在少数知识阶层中间发展，而没有社会的基础。我们知道民主是跟中产阶级的发展有关的，虽然不能跟资本主义等同起来。可是有了资产阶级，有了中产阶级，或中间阶级（middle class）然后才有民主的基础，然后才有个人解放的问题。

民主与独裁的争辩在思想史的意义是：保守与激进至少在这短短几年中是有共同的现实根据的。论辩双方不但在学术思想的水平上旗鼓相当，而且也都承认国民党领

导的中央政府是必须接受的前提。以胡适为首的民主派可以说代表了激进的一边，但是他也承认政治现实，不过要国民党早日结束训政，回到宪政而已。丁文江等主张独裁则可以划在保守一边，这也许更合当时国民党领导中心的口味。不过丁文江等是在国家的危亡关头才提出这一紧急措施，在长远的发展上，他们和胡适并无基本分歧。

在中国"五四"前后的几年，个性解放一度提出，个人主义一度也曾出现。譬如胡适所提倡的"易卜生主义"（Ibsenism），可以说就是一种个人主义，妇女解放。可是这种东西都挡不过民族的危机。其实，中国近百年来的变化，一个最大的动力就是民族主义。一个政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反的就会失败。西方人也承认这一点，他们本来认为民族主义是落后，甚至反动的东西。可是今天在非西方的世界，民族主义始终是个不可忽视的巨大力量。现在不单是人类学家承认，思想史家像柏林（Isaiah Berlin）也承认民族主义的力量巨大。我们可以说共产主义所以在中国能够大行其道，其背后的力量就是民族主义。

为了民族的生存，为了从一百多年帝国主义的侵略中站起来，我们不惜牺牲个人的自由，来完成民族的自由。孙中山先生也这样说过：必须牺牲小我的自由，然后才能获大我的自由。只有大我获得以后，才能谈到个人，才能看到小我。这是个普遍的要求，在这个普遍的要求之下，我们就可看到：西方式的自由，是以个人主义为基础的民主，在中国既然没有中产阶级，也没有自由的传统，是很难发展的。科学则不同，它可以凭本身的成就来取信于人。而民主则不能。所以30年代民主与独裁的争辩，我觉得是很有意义的。因为丁文江、蒋廷黻本身便是英、美式的自由主义者，现在连他们也主张一种开明的独裁，可见民主在当时中国的现状中尚无法落实。

到了抗战，这就是我说的第三个阶段。这时文化的问题大家似乎已经不谈了。中西文化问题好像已经解决了。以主流的思想界而言，他们大致都认定中国文化是阻碍现代化的。什么是现代化？这要到五零年以后在西方才有较严肃的讨论。不过"现代"这个概念是存在的，这就是中国人基本上承认世界文化只有一个模式，而这个模式最先进的表现就是西方。因为这个原因，不要等到马克思的五阶段论，冯友兰写《中国哲学史》时，就提出中国的哲学史只有两个阶段，一个阶段叫"子学时代"，那是先秦诸子；第二个阶段延长了两千多年，就是"经学时代"，这是仿照西方的中古时代来讲的。西方神学是讲《圣经》的那种学问，是定于一尊的。因此，中国只有到中古史为止。这是一个很成问题的论断，不过在当时却获得很多人的称赞，譬如张荫麟写书评，他就特别称赞冯先生在这个地方有创见，发前人所未发。所未发者就是中国跟西方来比，并不是比西方缺少那一部分，或那一部分不完全。而是整个的缺乏了一个现代阶段，中国仍停留在中古时期。冯友兰并不是一个马克思主义者；张荫麟从某一方面说也是很同情中国传统的人。像他们亦持这种看法时，可见当时反传统的激进思想已取得普遍的信仰，成为中国思想界的主流和基调了。到了抗战时期，冯友兰写《新事论》，更加强了这一看法。

在这个思想基调上，有些人就很容易接受马克思主义五阶段论是科学的，是历史的法则的说法。那么中国当然还处在封建时期，还没有到资本主义时期。到后来共产党讲了半天也只能讲资本主义萌芽。但是马上又有帝国主义来了，所以它是一个半封建、半殖民地状态。这都是套西方的模式，都认为文化的发展有一定的阶段，而中国所缺乏的就是一个最新的阶段。

在这样的情况下，激进的思想就要把中国推到历史的最新阶段，马上要超越资本主义，进入社会主义，甚至孙中山的“毕其功于一役”和“迎头赶上”的说法也含有这种激烈的意味。如果社会主义还不够，下一步便是共产主义。愈快愈好！因此就不顾现实的条件。而民主自由这一西方的传统，在“五四”时是认为很重要的，可以代表西方文化的精粹，到了20年代中叶反而被看成是资产阶级的文化。而资产阶级的文化在中国激烈化思想的过程中很快就被看作是落后的东西。其由先进变成落后的速度，较之康有为、梁启超在“五四”时的遭遇，只有远过，而无不及。

简单地说，中国经过“五四”，先是否定了自己的文化传统，认为是负面的，是现状造成的主因。如果想改变现状，就先要西方化，或近代化，或全盘西化。西化的标准是什么？就是以民主与科学为主流的欧美传统。但五四运动不到两三年，共产党就在1921年成立了。一两年之内中国的思想很快就进入更激烈化的共产主义阶段。马克思主义得到不少青年的信仰。这一发展最能说明中国思想的激化跟现实有关。因为现实没有一个秩序可供立足，大家就不断要变，思想停不下来。在30年代国民党北伐后，好像形成了一个政治中心。那时的知识界多少也有一些共同的看法，想建立一个现代的国家和社会秩序。然而国民党的“一党专政”和坚持“思想统一”，使它和知识界的人疏离了。因此双方没有达成融洽的共识。不过无论如何，朝野之间大体上有一种默契，即依照英、美的模式，在现有社会体制的基础上逐渐推动现代转化。所以不少知识领袖肯毅然到南京参加政府工作。这其间有一个极重要的共识，即中国人必须团结起来，建立一个富强的国家，才能抵抗日本的侵略。但是这一朝野合作的时期极为短暂，1937年抗战爆发，中国进入了另一历史阶段。

抗战的最初几年，举国为民族主义的思潮所激动，大家暂时不谈如何改变中国现状的问题。但抗战后期，特别是1941年美国参战以后，民族危机基本上渡过了，中国在战后应该建立怎样一种社会文化秩序便立刻再成为思想界争论的主题。激进化的过程也以更大的速度在中国思想史上重新开始。这时政治重心是在重庆，而思想和文化重心则在昆明的西南联大。西南联大当时号称“民主堡垒”，在思想上继续五四的传统。那时在属于北大、清华一系的教授群中，思想的主调还是“民主”与“科学”。但是政治因素却为思想的激进化提供了新契机。一方面，国民党加强思想控制，推行“党化教育”，引起了教育界的普遍反感，另一方面共产党则通过地下组织，以“民主”为号召，博得了知识分子的同情。这是马克思主义和所谓“新民主主义”在社会上得到广泛传播的一个关键；最先是大学生受到感染，然后再一步一步地影响到教授阶层。我们不必过分看重政

治斗争的策略运用,更不能把知识界的左倾简单理解为受野心者的愚弄。客观地看,抗战后期以来思想的激进化仍是同一历史趋势的继续发展,不过因为民族危机而一度停顿而已。危机一过,它自然又抬头了。最根本的原因还是知识分子对于愈来愈坏的现状不可能认同。因此彻底打破现状,建造一个全新的理想社会,对于知识分子而言,还是具有最大的吸引力。当时虽然也有少数文化上倾向保守的学人大声疾呼,要人们正视革新与传统的关系,但是这种呼声只能招来讥笑,而不能激起深思。这是因为受"五四"洗礼的中国知识分子已认定现状的造成必须由传统来负责。西方的民主理念虽然在少数高级知识分子那里还有销路,但市场也越来越小,不但激进的青年对它不感浓厚的兴趣,而且传统派的学人对它也拒多迎少。这种情形并不难理解;在一个中间阶层没有力量而教育又不普及的社会,西方式的民主政治确是很难在短期内实现的。晚年觉悟后的陈独秀倒是回到了五四时代的民主传统,他否认所谓"无产阶级民主"之说。在他看来,真正的民主只有一种,所谓"无产阶级民主"不过是资产阶级民主的继续扩大而已。这是他在实际政治经验中所获得的深刻教训,在今天看来更显得其中有真知灼见。但是当时的陈独秀已和五四时代的康有为一样,早已被新一代的知识分子看成是落伍、保守的人物了。他的言论似乎没有引起任何反响。中国现代思想史是一个思想不断激进化的历程,在这里又得一个有力的证据。

40 年代初以来,思想的激进化可以用闻一多一个人的思想转变来加以说明。闻一多在五四时代倾向于文学上的浪漫主义,他反对胡适一派关于诗的见解。他对中国传统文化和文学是相当向往的。在政治思想上,他是一个国家主义者,其实便是民族主义者的别称。浪漫主义不免要美化过去,他也是如此。所以他在美国念书时,写了一篇很长的英文诗,歌颂中国各种历史文物的成就。他回国以后,跟青年党结合在一起,讲民族主义,讲中国的文化。他研究的是《诗经》、《楚辞》、《易经》之类。他在读书时,我相信他一方面是吸收了西方为知识而知识的严肃态度,另一方面,他也在中国传统文化里寻找现代的根源。所以他常常用神话,或用新的学说,像佛洛依德的理论来解释《诗经》。这都是想从传统中发掘现代文化的涵义。

但是,到抗战末期,他却有了一百八十度的转变。这时他研究文化不是为了爱护中国文化,而是觉得里面有无数的坏东西。他宣称他深入古典是为了和革命的人里应外合。他认为中国旧书中没有一点儿是值得保留的东西。所以他在一些文章中,激烈地把儒家、道家和土匪放在一起!总而言之,他主张只有在完全摧毁了中国旧东西之后,才能够有新生。

此外,他又是一个典型的"五四"产儿,而且是五四运动的参加者。所以他最初很尊重西方启蒙运动中所强调的基本价值,如自由、知识、个性之类。这更是他早期主要生命的一部分。可是,在思想左倾以后,他也否定了这一切。他认为美国的教育,害了他一辈子!他今天才能觉悟到他早年批评鲁迅是错了。闻一多的故事有象征的意义:中国思想历程变化之快,在一个人身上全显出来了。闻一多死时不过四十八岁,他从美国留学回来时不过二十多岁。在短短二十年之内,一个人的变化突然到这种地步,可见中

国思想激化之快!

从抗战胜利到中共政权的建立先后不过四年多。这期间,由于内战关系,社会一直动荡不安。再加上学潮汹涌,思想界没有出现过值得重视的新发展。当时对知识分子影响较大的刊物大概要算《观察》杂志。《观察》的基本立场是西方自由主义,大体上可以看作五四主流思潮的延续。这四五年,部分由于政治形势变化得太快,青年一代知识分子的思想激进化也大有一日千里之势。《观察》的温和稳健立场,包括其中费边社会主义的倾向,并未能缓和激进化的历程。不过《观察》所揭橥的民主、自由、宪法等等观念还是为日后知识分子反集权统治留下了思想的种子。30年代的知识界领袖人物,在抗战以后也随着政治的两极化而迅速分裂,有的认同于中共,以为中共是代表"民主"的;另一些人则不得不选择了与国民党同进退的立场。民主与独裁的争论时代的共识已一去不复返了。

1950年以后,中共依照斯大林在苏联所建立的一套社会模式彻底改造了中国,在短短数年之内,废除了几千年来自然演进而成的一切制度和组织。在消灭了私有财产之后,所有传统的"中间团体"(intermediate groups)如宗族、行会、私立学校、宗教组织、同乡会等都失去了存在的依据,有的则是名存而实亡。中国社会只有一个党的组织系统,从中央一直伸展到每一个家庭,以至个人。这确是一个全"新"的结构。从思想史的角度看,这一天翻地覆的巨变正是近代中国思想激进化的结果。中国知识分子最初接受共产主义的观念便是由于它的激进性的吸引。康有为的《大同书》早已露出这一倾向。《大同书》和《共产党宣言》其实是同一类的作品,只有程度上的不同。

在50年代的初期,大多数中国知识分子无论理不理解或接不接受这个"新"的秩序,大概都不得不承认这个秩序确是"新"的,而且会长期存在下去。中国在经历了一百年的动乱之后,似乎出现了一个现状,可以为保守或激进的思想提供一个社会坐标。例如梁漱溟先生虽然和毛泽东发生过严重的冲突,但是梁先生其实是在承认现状的前提下提出批评的。一直要到所谓"鸣放"期间,他们之间才开始有人表现了一点怀疑的精神。激进理想的幻灭也许使他们对民主、自由的观念有所依恋。但是紧接着便是"反右",知识分子的声音从此被压抑了二十多年。

最值得注意的是:1949年以后在大陆上所出现的新现状很快地又成为被否定的对象。思想激进化的历程仍然在持续之中。我们可以用毛泽东的思想变化作一说明。毛泽东虽然只能算是一个边缘性的知识分子,但是他确是受过"五四"激进思潮的洗礼的人。因此他不能认同于任何现状,一生都在激进化的历程之中。从这一点说,他在中国近代、现代思想史上是富于象征意义的。抗战时期他提出过"新民主主义"的主张,但是等到实现这一主张的时机出现时,他已抛弃了它。1955年他便认定"社会主义"的阶段已经来临,从此废除了私有制,在城市中消灭了工、商阶层,在农村则收回了土改所分给农民的土地,实行农业合作化。再过三年,他又不甘心停留在"社会主义"阶段,开始办"人民公社",要立刻进入"共产主义"的最后阶段。"人民公社"、"大跃进"造成了空前的三年灾害,不得不暂时退却。然而在经济刚刚恢复之后,他又发动所谓"文化大革命"

了。我们当然不能天真地把这些一次比一次激进的政治行动都归因于毛泽东个人的思想激化。其中当然涉及无数内在和外在的、个人和社会的复杂因素。我们只是要指出，像“文革”这样的巨变也可以从思想史的背景方面获得一种理解。这个背景便是上面所说的，思想的激进化过程。这一过程有一百年的历史；它积累了一股越来越大的冲力，好像巨石走峻坂一样，非到达平地不能静止。“巨石走峻坂”只是一个比喻，并不十分恰当，因为思想激化过程并没有现成的平地可止。关于如何建立一个合理的人间秩序的思维最后总是要落实到某种社会、政治、文化的体系上面——这是思想的“平地”。百年以来，中国的旧秩序已崩溃，而一个能为多数人所接受的新秩序迟迟无法出现，因此思想的激进化也没有止境。这样就陷入了一个恶性循环：一方面恶化的现状滋生激进的思想；另一方面，思想的激化又加深现状的动荡。无论毛泽东发动“文革”的真正动机是什么，他之所以能够理直气壮地以越来越激烈的口号煽动群众正是凭藉了思想史上这一股激进化的冲力。

从一般的标准说，中国现代思想的激进化在“文革”时期已走到了全程的终点：不但中国传统文化和西方近代文化的主流都受到了最彻底的否定，甚至社会主义的文化主流也遭到猛烈的抨击。总之，古今中外一切存在过的社会秩序都成为诅咒的对象。

那么“文革”以后，中国思想史的激进化过程是不是已结束了呢？在最近这十年间，由于“改革”和“开放”的需要，我们重新听到了大陆知识分子的心声。这十年来的大陆知识界确有“百家争鸣、百花齐放”的气象。今天大陆上知识分子的声音很多，不再是单调的直线发展。但是就其中所表现的主要倾向而言，我们觉得激进化的历程仍未终止，不过倒转了方向而已。如果我们以“五四”为起点，我们不妨说，经过七十年的激进化，中国思想史走完了第一个循环圈，现在又回到了“五四”的起点。西方文化主流中的民主、自由、人权、个性解放等观念再度成为中国知识分子的中心价值。全面谴责中国文化传统和全面拥抱西方现代文化似乎是当前的思想主调。不少人把中国传统理解为一种“文化心理结构”；正是由于这一结构，极权体制才能在中国生根和成长。儒家自然又成为众矢之的。有些人甚至提出“马列主义儒家化”的论断，认为马列主义所造成的灾祸，归根到底还是要由儒家来负责。中国现状不是这几十年之内造成的，其远源在中国远古的黄河文明。西方文化则自始即是健康的、先进的、活泼的。中国只有彻底扫清原有的文化传统，归宗于蓝色的海洋文化，才能真正得到解救。这就是电视剧《河殇》的主题。从《河殇》的轰动一时，我们不难窥见反传统的激进思想是多么深入知识分子之心。

从思想的实质说，第一个循环是从“五四”的自由主义，特别是其中的个体主义（individualism），迅速地向社会主义的一端转化。“五四”时代强烈的个性解放和自我意识是对于传统“名教”的反抗。但此后的民族危机日深却使“大我”淹没了“小我”。社会主义和民族主义之间本无必然的历史联系，不过二者之间有一个共同点，即以群体为本位。在这一点上，二者终于合流了。然而几十年来的实践则证明了海耶克（Friedrich August von Hayek）的预见，是走向“奴役之路”（Road to Serfdom）。以中国的特殊经验而

言,其结果即是一个更具压制性的“新名教”秩序的建立。正由于第一循环始于摧毁旧名教而终于建立新名教,所以今天第二个循环又不得不回到“五四”的始点,再度从个体本位出发。但以其对中国文化传统的态度而言,第二循环的激进较之第一循环只有过之而无不及。这是由于“五四”一代的传统批判者基本上是在中国文化传统的熏陶下成长起来的,因此对中国文化的长处还有亲切的体验。传统的道统规范和情操对他们的立身处世多少还有一些约束作用。今天新一代的批判者无论在知识上和生活上都已没有机会直接接触传统文化。他们往往把当前体制看成中国文化的现代翻版,在这样的心态下,反现状和反中国文化竟合为一体了。

在中国近代、现代思想史的脉络下讨论“保守”和“激进”一对概念,我们首先要强调其文化的意义。这一点中国和西方保守派—自由派—激进派的三分局面不同。西方的三派都是相对于一个存在了两三百年的社会现状而成立的。在这两三百年中,西方已经过了启蒙运动、民主革命、工业革命等一连串的思想、政治、经济各方面的变革。西方社会是一现代化的开放系统,基本上有自我调节的功能。因此无论是保守派、自由派或激进派都已越过了传统与现代之争。中国则不然,思想冲突的焦点正在传统与现代之间,而以中国文化代表传统,以西方文化代表现代。因此一个人是保守还是激进,并不在于他对现状的态度(因为人人都是否定现状的),而是取决于他对中国文化传统的看法。但是在中国现代思想史上最有势力的两个流派——自由主义和社会主义——大体上都对传统持否定的立场,文化保守主义则始终没有影响力。这大致是从“五四”到1949年的思想状态。只有在1949年以后,海外(包括台湾和香港)才开始有一点保守派的声音,虽然还是很微弱的,说到这里,我们不能不稍稍回顾一下近四十年来台湾地区的思想发展。

台湾在50年代有《自由中国》刊物,影响很大。这是“五四”主流的新发展。《自由中国》一方面针对大陆上的集权主义,另一方面则和国民党的一党专政相对抗。《自由中国》后来虽因政治迫害而结束,但是民主、自由的种子终于流传了下来。今天台湾民主运动和反对党的重大发展在思想上是继承了《自由中国》的传统。所以雷震和殷海光在今天反对党方面仍享有很高的声望。但在文化观念上,《自由中国》则继续了“五四”的激烈的反传统的风气。到了60年代反传统的思潮更发展为大规模的中西文化论战,“全盘西化”的观念一时甚嚣尘上。这和今天大陆上的思想境界是很相似的。但是1949年以后,中国文化在大陆上正遭到有系统而全面的摧残。面对这一新的现状,台湾和香港的知识分子很难再继续“五四”时代那种高昂的反传统的激情。在政治思想上倾向自由主义的人因此也转而对中国传统有一种同情的了解,胡适在1960年的英文演词“中国传统与未来”(The Chinese Tradition and the Future)便强调中国有一个理性和人文的传统,这个传统是任何暴力所不能毁灭干净的。民主和科学将在这一“中国基址”(Chinese bedrock)上使中国获得新生。胡适的基本思想并无重大改变,然而他的着重点显然有了移动。甚至殷海光在临死之前也对他生平所深恶痛绝的中国文化流露出一股

欣赏之情。总之,海外的中国自由主义者很少再坚持民主、自由和中国文化势不两立的极端观点了。正是在这种情势之下,有些知识分子开始从新的思想角度重新阐释中国的文化传统,我较熟悉的《民主评论》、《祖国》、《人生》等刊物大致都表现了这一新的方向。

专就台湾而言,四十年来思想争论的情况大体上还相当正常,保守、自由、激进各派观点都有表现的机会。以总的思想趋势来说,激进化的历程大有为多元化所取代的可能。这大概和台湾的社会现状一直比较稳定有关,尤其和近一二十年来中间阶层的成长和扩大有关。国民党可以在1960年轻而易举地封闭《自由中国》并压制反对党的运动,但是今天则不能不顺应潮流,走民主开放的道路。如果我们用“传统”与“现代”一对概念,我们可以说,台湾是唯一的中国地区露出一线从“传统”转化为“现代”的曙光。更重要的是这一转化似乎可以不必经过暴力革命和彻底破坏。在世界史上,英国和日本是和平转化得到成功的例子。法国大革命因受暴力的影响过大,反而延迟甚至破坏了革命前早已开始的许多政治、社会方面的改革措施。① 由于种种特殊的历史因素,中国文化在台湾所造成为社会组织和结构幸免于革命式的破坏。台湾社会虽自始即不完全同于大陆,但毕竟是同一文化根源上所发展出来的分支。一百多年来,台湾当然已屡经现代化的冲击而变得更与中国本土不同。不过台湾的社会经济、政治、文化各方面的变迁基本上是通过一个自然的、渐进的历史过程。中国传统在那里还保存得相当多,至少远比大陆为多。今天在台湾的中国人多数认同于这一个向现代转化中的社会体制。早期移民的后代中,有一部分人要求“独立”,似乎思想上表现很激进。但是深入分析,这些人只是不肯接受国民党的政治体制,而不是要推翻整个社会体制。最近几年的发展似乎显示台湾的体制已具有开放性格,逐渐显出自我调节的机能了。

一般而言,在一个多数人愿意接受的开放型社会中,思想不至于形成激进化的单向发展。台湾的现有秩序,如上面所说,一方面脱胎于中国文化,另一方面又屡经现代的变迁,基本上是以日益扩大的中间阶层为骨干。如果民主改革能够循序进行下去,这个秩序越来越能靠本身的力量以化解任何激进思想的冲击。这一社会秩序中尽管保存了不少传统文化的成分,知识分子反而不感觉有反传统的需要。60年代中西文化争论的思想水平很低,学术根基更是浅薄,因此没有留下什么影响。争论之所以热闹一时,分析起来,还是因为它是政治抗议的一种隐蔽方式。《自由中国》封闭以后,国民党对自由主义者横施镇压,雷震入狱,殷海光不许执教,谈论民主、自由、人权都成了禁忌。在这种政治气候之下,反中国传统其实便是反国民党的一党专政。从这一角度看,当时西化论者,无论思想水准如何,还是有积极意义的。这和今天大陆上《河殇》所代表的思潮,前后如出一辙。但是现在台湾党禁已开,言论结社的自由基本上已不成问题,因此以中

---

① 可参考 Simon Schama, *Citizens, A Chronicle of the French Revolution*, New York,1989。这是一部翔实、生动、而比较持平的大著作,很受史学界的重视。

国传统来影射专制政权而施以猛烈的攻击，也就引不起广泛的兴趣了。“影射史学”无论在台湾或大陆都有得不偿失的严重后果：第一，它曲解历史，首先违背了知识诚实的原则；第二，它把一切现实的罪恶归之于中国文化传统，在客观上反而起了为现政权开脱责任的效果。

台湾的民主开放是最近两三年的事，最后的归趋如何，仍难逆料。目前台湾似乎颇有“乱象”，政治上有非常激烈的口号，也有暴力边缘的“群众运动”。关键所在还是国民党未能及时解决民意代表全面改选的问题。如果民意代表问题解决了，法律的独立性也逐步建立了起来，台湾大有可能发展成一个开放型的民主秩序。广大中间阶层的存在是这一秩序的基本保证。西方近代的民主在起源上和中产阶级的出现有重要关系，但是仅仅有中产阶级并不必然能带来民主，第二次大战前的德国和日本都是显例。西方的民主国家，如英、法、美，除了经历过社会经济的现代变迁以外，还有一个思想上的传统——主要即启蒙运动所提倡的自由、容忍、人权、三权分立等观念。台湾今天之所以能走向一个开放的秩序也是因为它具有双重条件：中间阶层和民主思想的传统。从这一点说，《自由中国》的贡献是不容抹杀的。而《自由中国》的源头则是“五四”运动。台湾的新秩序的出现多少改变了现代思想史上那个激进化的趋向。现在很少人主张“传统”和“现代化”势不两立的极端观点；相反的，更多的人感到最有兴趣的是怎样在“传统”与“现代”之间找到接榫之处。台湾也有少数人企图引进一些西方“新左派”的激进观念，但是到现在为止，好像还没有获得预期的回响。

台湾近一二十年的思想演变提供了一个重要例子，足以从反面说明中国现代思想史上激进化的历程，主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状。但是思想和社会现状又是互为影响的，思想的激进化也发挥了不断破坏现状的作用，至少使任何现状都无法获得合法性。今天的中国大陆则仍然陷在这一困境之中。从思想史看，今天中国的现状起于最激进的西方思想的革命实践。但是革命破坏了近代一切旧有的和新兴的制度组织，却带来了一个最不理性的秩序。对于大陆的知识分子而言，彻底打破这一新的现状又成为最迫切的任务。这正是为什么思想激进化的历程又回到第二次循环的始点。

在结束这次演讲时，我愿意回到中国文化传统的领域，总结一下关于“保守”与“激进”两个观念的看法。相对于任何文化传统而言，在比较正常的状态下，“保守”和“激进”都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代，“激进”往往成为主导的价值，但是“保守”则对“激进”发生一种制约作用，警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的，在一个要求安定的时代，“保守”常常是思想的主调，而“激进”则发挥着推动的作用，叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机。世界上几个主要文化大致上都是循着这种一张一弛的轨迹发展出来的。在近代的中国，我们则看到一种截然不同的景象。大多数的知识分子在价值上选择了往而不返的“激进”取向。前面已说到，无论是戊戌的维新主义者，“五四”时代的自由主义

者,或稍后的社会主义者,都把中国的文化传统当作“现代化”的最大的敌人,而且在思想上是一波比一波更为激烈。他们之间尽管也有极大的分歧,但是却有一个共同的假定:即只有破掉一分“传统”,才能获得一分“现代化”。把“传统”和“现代”这样一切为二,好像是黑夜和白昼的分别,在思想上当然是远承西方启蒙运动和实证思潮关于社会和历史的观念。限于时间,这里不能细说。特别应当指出的是,中国知识分子在采取了“激进”的价值取向之后,对于“传统”则进一步施以凌厉无前的道德谴责。从此“保守”和“激进”的关系成为“恶”与“善”或“黑暗”与“光明”的不能并存的关系。如果我们分析20世纪的中国语言,我们便会发现,“进步”、“创新”、“革命”、“左派”等名词都涵蕴着道德上的“善”,因而是人人都争先恐后去求认同的。相反的,“传统”、“保守”、“反革命”、“右派”、“反动”、“陈旧”等名词则涵蕴着道德上的“恶”,因而也是人人避之唯恐不及的。所以国、共两党虽都已执政了几十年,却仍然坚持自己是“革命的”政府。在共产党的语言中,“左”永远是好的。他们在批评“左”的时候,必然要加以括号,这就表示不是真“左”,否则不可能有不好的涵义。这是语言的彻底政治化,以致使中国人完全没有道德上中立的语言文字可用,严肃的学术文化的讨论几乎已成为不可能的事了。更严重的是代表“善”的一系的语言在实质上都指的是西方文化,无论是自由主义或马列主义;代表“恶”的一系的语言则基本上是指向中国文化的传统。因此今天有些不满大陆现状的知识分子往往不敢或不愿指责马列主义,而仍然归咎于中国传统。他们说今天的现状是“马列主义儒家化”所造成的。这确是很难懂的逻辑。我们大概只有从“五四”以来激烈的反传统的潜意识中去寻找解释:马列主义是“现代的”而且是“西方的真理”,因此不可能出问题。马列主义之所以“不灵”是由于它受到了传统儒家的侵蚀。至少在有些知识分子看来,儒家的正面理论虽然已无人理会,它造成的“文化心理结构”则还在暗中支配着中国马列主义者的思想。这种说法当然有可供参考之处,但必须通过详细的经验研究才能显示确定的意义。今天持此说的人则往往出之以含糊笼统的态度;在这种态度的背后,我们便只能看到“传统阻碍现代化”那个牢不可破的成见了。

上面已提到,这一成见的思想渊源是西方启蒙运动和实证主义的传统。寻找“历史规律”并根据“规律”来划分社会发展的阶段(包括孔德的三阶段和马克思的五阶段)都是实证主义的产物。把传统和现代作尖锐的对照,把欧洲中古看作“黑暗时代”,歌颂“现代”,信仰“进步”,以宗教为迷信,以科学为万能……这些都是启蒙时代以来西方人的新观点。在这种思潮的激荡之下,“传统”自然变成了一个贬义的名词。“五四”时代中国知识分子反传统的理论根据不出19世纪和20世纪初的西方学术成果,但是这种根据一直流传到今天似乎还没有受到修正。最近几十年中,西方人文、社会学科各方面的具体研究都对“传统”和“现代”的关系提出了相当不同的看法。例如欧洲中古史的研究已基本上改变了我们对中古时期的文化评价。特别是11、12世纪所表现的文化活力使我们知道文艺复兴以下的若干新发展早已酝酿于两百年以前。中古与近代(这是文艺复兴的观念)之间的界线究竟在何时,今天已极费斟酌了。社会学家研究“传统”社会和

"现代"社会的分野也遇到同样的困难。这两种社会的分别是无可否认的。但是正如 S. N. Eisenstadt 所指出，这一分别往往使得肤浅的读者发生一种严重的误解，即以为所谓"现代"社会和它本身的传统之间不存在建设性的关系。事实恰恰相反，"现代"一方面突破了"传统"，另一方面也同时继续并重建了"传统"。① 此外西方的宗教史家起而为"传统"辩护者更多，也颇引起学术界的重视。② 西方的旧说大致相当于中国人所常说的"除旧开新"，而西方的新说则相当于"推陈出新"。中国思想中"新"和"旧"的关系从来不是单向的；"新"代替"旧"，但是"新"也从"旧"来，两者之间又是互相依存的。推之于"传统"和"现代"，两者关系也同样是十分复杂而交错的，其实西方思想史也何尝不是如此，只是在现代"进步主义"（progressivism）的思潮支配下才失去了平衡的。正如 Edward Shils 所指出的，"进步主义"的偏见使西方知识分子把一切对"传统"（制度、习惯、信仰等）稍表尊重的人都斥之为"反动分子"或"保守分子"。"进步主义者"把思想从左到右划成一条线，越是靠近"右"的便越坏。但是"进步主义者"有时也不免要谈"传统"甚至宣称他们要"捍卫"他们自己的"传统"，如马克思主义的"传统"或"革命的传统"。他们往往陷于思想的混乱和矛盾而毫不自觉。③

上面简略地检讨了"传统"和"现代"的辩证关系，这也许有助于我们对"保守"和"激进"的新理解。特别是从文化的观点说，"保守"和"激进"这两种似相反而实相成的态度在长程的发展中必须取得平衡。面对现代西方文化的挑战，中国传统文化不得不进行大幅度的改变，这是百余年来大家所共同接受的态度，只有程度上的分别而已。激进取向支配着近代中国的思想界是有其必然性的。但是与近代西方或日本相比较，中国思想的激进化显然是走得太远了，文化上的保守力量几乎丝毫没有发生制衡的作用。中国的思想主流要求我们彻底和传统决裂。因此我们对于文化传统只是一味地"批判"，而极少"同情的了解"。甚至把传统当作一种客观对象加以冷静的研究，我们也没有真正做到。这是西方"为知识而知识"的科学精神，但却始终与中国知识分子无缘。中国人文传统的研究到今天已衰落到惊人的地步。对传统进行猛烈批判的人也常说"取其精华，弃其糟粕"之类的话，可惜只是门面话，不过为"批判"找藉口而已。刘禹锡《浪淘沙词》之八说："千涛万洒虽辛苦，吹尽狂沙始到金。"也有人引这两句诗为"批判"张目。"排沙简金"诚可以"往往见宝"。但是如果一个人根本不信沙中有金，而且也志不在"简金"，那么结果是把沙和金一齐都"吹尽"了。"批判"这个观念的神圣化、绝对化也是中国思想激进化的一个铁证。甚至以宣扬儒学为号召的人也动辄以"批判"自许，唯恐别人笑他"保守"，笑他不够"进步"或"激进"。陈寅恪说"真了解"是"神游冥想，与立说之古人发于同一境界，而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同

---

① Eisenstadt, *Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition*, *Daedalus*, 102, 1973.

② 可参考 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984.

③ 见 Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981. 这是社会学家第一部解析"传统"的系统著作，因为社会科学最早源于实证论和"进步主义"，从来鄙视"传统"，因此也不屑去研究它。

情”。萧公权的治学座右铭则是“以学心读，以平心取，以公心述”。这都是卑之无甚高论的“保守”说法。但是如果我们真的要“吹尽狂沙始到金”，恐怕只有采取这种比较平实的态度。至少我们要先做到这一步，才有资格谈“批判”两字。中国人文传统中何尝没有为“现代人”所迫切需要的精神养料？如果我们懂得孔子所谓“善人为邦百年，亦可以胜残去杀”的道理，如果我们了解孟子所谓“不忍人之心”的道理，中国近几十年来的政治史会是这样残酷吗？我们且慢讥笑孔、孟之道是“封建”的东西。今天西方人对“自由主义者”(liberal)正是这样重新界说的。“自由主义者是一个把人为的残酷看作最大的罪恶的人。”①这是把“自由主义者”的涵义扩大了，从狭义的政治方面推广到文化的领域。文化不仅是“除旧开新”，而且也是“推陈出新”或“温故知新”。创新和保守是不容偏废的。

我记得爱因斯坦曾向一群孩子说过：“你们在学校里所学到的那些好东西，是经过许多时代所积起来的。这些辛苦得来的东西现在都放在你们的手中了。你们要好好接受这份遗产，珍惜它，并且对它有所增加。有一天你们可以再把它交给你们的孩子。”这里说的正是中国人所谓“推陈出新”，“守先待后”的道理。最近 Allan Bloom 写了一本引起高度争议的书——*The Closing of the American Mind*。这部书是对美国几十年来的激进思潮所提出的强烈评论。他把各种虚无主义、相对主义的观念归咎于德国哲学的影响，尤其是尼采和海德格尔等人。他要求大学生回到古典的传统，尤其重视柏拉图的《共和国》。Bloom 自然是一位保守主义者，他的议论引起了激进派以及自由派的强烈反感，那是在意料之中的事。我并不十分信服他的论断，但是我深信他确是有感而发，非一般不关痛痒的议论可比。我尤其欣赏他那种敢犯众怒的道德勇气。中国现代思想史之所以卷入激进化的颓波而一泄无底，关键之一也许正是因为敢犯众怒的人太少了。Bloom 要求西方大学生正视希腊古典的文化源头，至少这是值得我们借鉴的。他指出尼采也许要算近代反苏格拉底的理性传统的第一位系统思想家，海德格尔闻尼采之风而起，对西方全部哲学和科学的传统都投之以激烈的怀疑眼光。但是他们两人却都曾深入希腊古典的堂奥，把古典研究当作严肃的中心任务。今天追随他们的人则不然，这些人直截了当地以为苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都已被尼、海两大师彻底打倒了，整个西方理性传统都不值一顾了。Bloom 的控诉也许有欠公允，这一点我没有资格判断。不过我觉得这一论点大可移用到中国现代反传统的情况上面。“五四”第一代的反传统者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅等人都是旧学深湛的人。蔡元培在答林纾的信中便强调了这一点。他们反中国传统，是入室操戈以后的事，因此确有所见。“五四”第二代、第三代以至今天的知识分子对于中国人文传统大概只有一个抽象的观念，即使其中有人肯花些功夫去翻检古籍，他们所戴的“五四”眼镜也使他们很难“与立说之古人，发于同一境

---

① 见 Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard University Press, 1984。并可参看 Richard Rorty, *Contingency*, *Irony and Solidarity* Cambridge University Press, 1989 年第三部论“*Cruelty*”。

界”。至于连古籍都读不大通的人,那就更不在话下了。所以“五四”以来的反传统风气越到后来便越发展成“一犬吠影,百犬吠声”的情况。这是研究中国现代思想史的人所特别应该深思的地方。

矫枉不能过正,我决不是提倡用“保守化”来代替“激进化”的潮流。无论是爱因斯坦也好,是 Allan Bloom 也好,他们都主张“保守”和“激进”或“创新”是需要随时随地相平衡的。中国百余年来走了一段思想激进化的历程;中国为了这一历程已付出极大的代价。今后这一代价是不是可以变成历史的教训? 知识分子是不是能够超越“党同伐异”的政治意识? 对于一切“言之成理,持之有故”的说法,无论是“保守的”或“激进的”,都加以容忍? 尤其重要的是:在激进思潮仍然高涨的今天,我们是不是能够开始养成一种文化上的雅量,对于“保守的”或近乎“保守的”言论不动辄出之以轻薄或敌视的态度? 我愿意把这一系列问题作为这次演讲的暂时性的结论。

（选自《犹记风吹水上鳞》,
台北:三民书局,1991 年版）

我所承受的“五四”遗产

关于“五四”，我先后已不知道写过多少篇纪念性的文字了。但那些文字都是从整体的文化史和思想史的观点写成的，不免流于空泛，其中并无切己之感。这次《中国时报》和《晚报》提出“五四”和个人的感受问题，我觉得是一个颇为别致的构想。这种写法事实上等于是写个人思想成长过程中的一个侧面，带有浓厚的“自传”意味。在这一特殊的角度下，“五四”便不再是一个笼统的“思想运动”，而是因人而异的“月映万川”了。虽然同是此“月”，映在不同的“川”中自有不同的面目。下面我将简单地说一说我个人所感受到的“五四”。

我是出生在“五四”发生的十几年以后的，根本没有直接受到“五四”的直接冲击。抗战八年正是我从七八岁到十五六岁这一阶段，我能明确记忆的个人生命史大致是从抗战第一年(1937)开始的。那一年我上小学一年级，从安庆逃难到故乡潜山县官庄乡，是一个典型的“穷乡僻壤”，那是在万山之中的一个农村，和外面的世界是完全隔离的。我在那里整整地渡过了八年的岁月。那里不但没有现代式的学校，连传统的私塾也不常有，因为师资难求。所以在十六岁以前，我根本便不知道有所谓“五四”其事，更不必说什么“五四”的思想影响了。

从民国二十六年到三十五年，我完全是一个乡下孩子，从未接触到现代的知识和思想。事实上，现代的正规教育和我是绝缘的，我只在私塾、临时中学等处断断续续地上过两三年的学。临时中学设在邻县舒城的晓天镇上，步行要走一整天，极不方便。我只在十三岁时去过半年，然后便因病休学，等于什么也没有学到。读书识字大概主要是从看旧章回小说中得来，这是旧社会中儿童所共有的经历。此外所接触的则是一些片断的中国文史知识。抗战的末期，我曾在桐城县住过一年，那是我少年时代唯一记得的“城市”，其实也是闭塞得很。桐城人以“人文”自负，但仍然完全沉浸在方苞、姚鼐的“古文”传统之中。我在桐城受到了一些“斗方名士”的影响，对于旧诗文发生了进一步的兴趣。但是我从来没有听人提到过“五四”。当时无论在私塾或临时中学，中文习作都是“文言”，而非“白话”。所以我在十五六岁以前，真是连“五四”的边沿也没有碰到。

抗战胜利以后，我才真正从“乡下人”变成了“城里人”，先后住过的城市包括沈阳、北平、上海，而大致以北平对我个人思想的形成最关重要。这当然便逃不开“五四”的影响了。最初一两年中，因为要补上抗战八年的教育空白，以争取考大学的机会，我的时间大都用在补习英文、数、理等科目方面，没有余暇来注意新思想、新文学之类的问题。但当时我也读了一些梁启超、胡适、鲁迅等人的作品。现在回想起来，大概梁启超给我的影响最深，胡适次之，鲁迅几乎没有发生任何刺激。这大概是因为我所生活的社会已和“五四”前后大不相同。鲁迅所谴责的“正人君子”以及其他具体对象对我而言是完全陌生的，无法引起我的共鸣。梁启超和胡适的影响主要也限于中国学术传统方面。梁启超“笔锋常带感情”，他一方面批判旧传统，一方面又激动读者热爱中国文化。这是一个很微妙的“矛盾的统一”。但是对我个人而言，他的热情似乎偏向于“求知”的一面。我从他那里得到一种启示：我必须去真正理解中国历史，特别是学术思想史。这种理解，和为理解而从事的研究，必须是超越现实效用的。我们决不能为了任何眼前的利害而曲解历史。

这一为知识而知识的精神在胡适那里得到进一步的加强。胡适对西方文化的认识在梁启超之上。我因此了解到：如果我真正要理解中国的传统，我必须同时要对西方传统和现代世界有深入的体认。这便把我推向另一个知识的领域。

现在回想起来，“五四”对我的影响大概以“求知”这一点为最深。但“求知”并不排斥“道德”，因为推动“求知”的仍是一种巨大的道德力量。我很同情“改造中国”的理想，但我始终相信“改造”必须以可靠的“知识”为起点。“求知”的精神在“五四”运动中其实不占主流的地位，不过对我而言，这是最主要的影响。

现在大家都说“五四”是反传统的运动，“打倒孔家店”、“礼教吃人”、“全盘西化”等代表“五四”的主要精神。这大概是不错的。但是对于我这个出生在“五四”以后十几年的人，这些口号则从来没有在我心中发生过激动的力量。我在典型的旧乡村中渡过了八九年，那里并没有“礼教吃人”的事。中国农村其实是充满了人情味的，特别是过年过节的时候。用“礼教”或“孔家店”压迫人的情形至少并不严重。“愚昧”倒是事实，思想封闭也是不可否认的。所以我相信“知识”是现代中国所最为需要。但要真正求得“知识”，我们首先便要建立起“为知识而知识”的严肃态度。

抗战胜利以后，中国知识界最流行的杂志大概是储安平所创办的《观察》，此外还有比较偏右的《独立时论》等。但当时“五四”的潮流已歧入马克思主义一途了。胡适早已被中共在暗中“斗垮、斗臭”，不但不再是“五四”的象征，而且是“反动”、“反革命”的代表人物了。他在青年群中，特别是在北大、清华学生们的心中，早已成为一个“反面教员”了。但是“左派”的猛烈攻击并没有对我的思想发生什么重要的影响。他的“自由主义”还是比较能博得我的同情的。这是“五四”对于我的另一面的启示。

总之，我所承受的“五四”的遗产是很有限的，这当然和我的生活经验的限制是分不开的。由于以“知识”和“自由”为核心，我对于中国旧传统也产生不了激越的“打倒”情

绪。因为我最关心的问题还是怎样去认识传统的真面目。没有知识的基础，我便不敢提出任何“改造中国”的构想。

我现在当然更能认识到“五四”的限制。“五四”是一种“启蒙”的心态。即使以“知识”而言，“五四”也偏于实证主义一路。所以我们今天似乎不必再“神化”它，当然更不必“丑化”它。以我个人而言，我对于“五四”还是希望求得更深的“理解”。但这也正是“五四”所赐给我的一种“遗产”。

1988 年 4 月 29 日于普林斯顿

（选自《中国文化与现代变迁》，
台北：三民书局，1995 年再版）

五四运动与中国传统

五四运动有广狭两种涵义：狭义的“五四”是指民国八年（1919）五月四日在北京所发生的学生爱国运动；广义的“五四”则指在这一天前后若干年内所进行的一种文化运动或思想运动。这一文化或思想运动，其上限至少可以追溯至两年以前（民国六年）的文学革命，其下限则大抵可以民国十六年的北伐为界。本文所说的五四运动是专就广义而言的。

对于五四运动的研究和评论，向来都强调它“新”的一面，尤其是接受西方思想的部分。就“五四”以来的整个历史进程来看，这一强调无疑是有充分的根据的，因为“五四”在近代思想上的正面意义确在于此。至于它和中国旧传统的关系，则一般论者除了着眼于反传统，特别是反儒家这一点以外，其余便很少深涉了。本文将专就五四运动在思想方面和中国旧传统的关系略加疏解。但其目的并不在翻案，不过是要指出五四运动虽然以提倡新文化为主旨，而其中仍不免杂有旧传统的成分而已。

我们都知道，“五四”时代新文化、新思想的倡导者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅……这些人都出身于中国旧传统，对中国的旧学问都有相当的造诣，而且盖棺论定都或多或少，在不同领域内对旧学有所贡献。虽然他们之中，许多人都出国留学（美国或日本），直接间接地受到了西方思想的冲击，但他们即使在国外的时期也不曾完全与旧学绝缘。最显著的，如胡适在美国写《先秦名学史》的博士论文，鲁迅与钱玄同则同时在东京向章太炎问学。在这些人的青年时代，对他们思想最有影响的则是严复、康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟一辈人。其中康、章两人正是当时代表今古文经学的大师。不可否认的，五四运动的倡导者一方面固然受到前一时代学人所鼓吹的进化论、变法、革命等源于西方的社会政治思想的深刻而明显的刺激，但另一方面则在不知不觉中接受了他们对于中国传统的解释。因此，要分析“五四”与传统之间的复杂关系，我们便不能不上溯到清末民初的中国思想界。而康有为与章炳麟两人更是占据了中心的地位。因为撇开学术造诣的深浅不谈，只从思想上的影响来看，清末的康、章并立，很容易使我们联想到清初的顾炎武与黄宗羲，中叶的戴震与章学诚那种“双峰并峙，二水分流”的局面。

这是清代学术思想史上非常有趣的现象。

但是当近代思想史进入“五四”的阶段时,康、章两人都已落在时代的后面,成为保守的象征了。康有为提倡孔教,与当时“打倒孔家店”针锋相对;章炳麟反对白话文,主张读经,也是和新思潮背道而驰。至于他们两人之间争辩得津津有味的今古文问题,除了极少数的专门学者之外,更是引不起一般青年知识分子的兴趣了。[①] 因此之故,讨论五四运动的思想背景的人往往容易忽略康、章两人和新思想运动之间还有什么正面的关系。而事实上,进一步分析,对于新思想运动的风气,康、章都有其创始之功。首先,我们必须指出,今古文之争就其思想的内容言,在“五四”时代虽已成既陈刍狗,但由这一争论所激发出来的疑古辨伪精神却在“五四”以后得到了进一步的发展。中国传统在两千年中所逐步造成的庄严形相,开始被揭破了。据顾颉刚的回忆,他的“古史辨”运动,即种因于早年从《国粹学报》上,看今古文之争的文字。后来在民国九年认识了兼通今古文的钱玄同,钱氏对他说:“我们今天,该用古文家的话来批评今文家,又该用今文家的话来批评古文家,把他们的假面目一齐撕破,方好显露出他们的真相。”这个近乎虚无主义的观点后来就变成顾氏辨古史的一个最重要的锐利武器了。[②]

不但五四运动打破传统偶像的一般风气颇导源于清末今古文之争,而且它的许多反传统的议论也是直接从康、章诸人发展出来的。康有为的《孔子改制考》一开头便是“上古茫昧无稽考”,说“夏殷无征,周籍已去”,甚至对后来“五四”时代很受推崇的崔述《考信录》他都说是“岂不谬哉!”[③]这也正是顾颉刚“层累地造成的中国古史”说的一个起点。[④] 梁启超分析康氏《新学伪经考》和《孔子改制考》两书对思想界的影响共分四点。其中第三、第四两项都和“五四”的新思想运动有直接的关系,梁氏指出:

> 三、《伪经考》既以诸经中一大部分为刘歆所伪托,《改制考》复以真经之全部分为孔子托古之作,则数千年来共认为神圣不可侵犯之经典根本发生疑问,引起学者怀疑批评的态度。
>
> 四、虽极力推挹孔子,然既谓孔子之创学派与诸子创学派,同一动机,同一目的,同一手段,则已夷孔子于诸子之列。所谓“别黑白定一尊”之观念全然解放,导人以比较的研究。[⑤]

梁氏这些话是在民国九年说的,正值“五四”新思想运动的高潮阶段,所以特别值得注意。

章炳麟虽与康氏争今古文的门户甚烈,然而在对待旧传统的态度上则与康氏有异曲同工之妙。最近钱宾四师论章氏《国故论衡》一书,有非常深刻的观察。他说:

---

① 曹聚仁,《章氏之学》,见章太炎,《国学概论》,香港,1965,页175—176。
② 顾颉刚,《秦汉的方士与儒学》序,页5—7。
③ 康有为,《孔子改制考》卷一,台湾商务印书馆重印本,1968。
④ 顾颉刚编,《古史辨》自序,页26。
⑤ 梁启超,《清代学术概论》,台湾中华书局,1970,台五版,页58。

> 太炎深不喜西学，然亦不满于中学，故其时有《国粹学报》，而太炎此书特讲国故，此国故两字乃为此下提倡新文化运动者所激赏。论衡者，乃慕王充之书。太炎对中国已往二千年学术思想，文化传统，一以批评为务。所谓国故论衡，犹云批评这些老东西而已。故太炎此书即是一种新文化运动，惟与此下新文化运动之一意西化有不同而已。①

而且章氏仅以史家目孔子，尚不似康有为至少在表面上尊孔子为教主。不但如此，他在寄寓日本的时代，颇接触到日本批判儒学的思想家如远藤隆吉、白河次郎诸人的著作，所以《訄书》第二篇“订孔”，即仿《论衡》的“问孔”而来。更使人诧异的是他对远藤、白河等人的激烈反孔言论虽略有辩解，但是却丝毫不以为忤。② 可见这位国学大师在内心深处并不认同于儒家。章氏对中国传统的态度影响胡适最大，所以胡适的《中国哲学史大纲》上卷《自序》对于当代学者“最感谢章太炎先生”。蔡元培为胡书作序，指出其中四种长处，即一、辨别真伪，二、断自老子、孔子，三、平等对待诸子，四、系统的研究。③ 这正是综合了康、章二氏考经论子的方式。

由于章炳麟是一位渊博的学者，论学所涉及的范围十分广阔，他在思想上所散布的影响面因此要比康有为来得大。“五四”以来大家所推崇的非正统的思想家如王充、嵇康、阮籍、颜元、戴震等人差不多都曾先由他作过近代的评价。在消极的一方面，“五四”以后反程朱的风气，也和他多少有些关系。对于伊川“饿死事小，失节事大”之说，他早就指出是“一言以为不智”。④ 章氏虽没有公开的反礼教，但他提倡“五朝学”，盛称钱大昕“何晏论”为何氏辩诬，对玄学清谈有着相当高的估价，⑤甚至对嵇康“非汤武而薄周孔”之语，他也从当时政治背景上去加以同情的解释。⑥ 这一点对鲁迅的反传统、反礼教思想尤其有很深的渊源。

鲁迅在 1908 至 1909 年之间曾在东京民报社向章炳麟问学，同时听讲者还有周作人、钱玄同、许寿裳等人。据鲁迅自己说，当时去请业主要是为了敬仰章氏的革命精神，而不是他的经学、小学。因此所听的《说文解字》，后来一句也记不得了。⑦ 这大概也是实情。不过章氏讲学，并不一味地板起面孔。据另一在座者许寿裳的回忆，他“有时随便谈天，亦复诙谐间作，妙语解颐”。⑧ 在这些“诙谐间作”之中就常夹着一些对孔子不

---

① 钱穆，《太炎论学述》，“中央研究院”成立五十周年纪念论文集，第二辑，页 128。

② 章炳麟，《訄书》，古典文学出版社，1958，页 15—16。按此篇在改为《检论》时颇有变动，足见章氏见解之先后不同。参看汤志钧，《从“訄书”的修订看章太炎的思想演变》，《文物》，1975，第十一期，及高田淳《章炳麟、章士钊、鲁迅》，东京龙溪书舍，1974，第一章。

③ 胡适，《中国古代哲学史》再版自序及蔡元培序，台湾商务本，1961。

④ 《訄书・学蛊》，页 24。

⑤ 《太炎文录初编》卷一（章氏丛书本），并可参看黄侃，《汉唐玄学论》，收入《黄侃论学杂著》，中华书局，1964，页 482—488。

⑥ 章太炎，《国学概论》，页 57。

⑦ 鲁迅，《关于太炎先生二三事》，《且介亭杂文末编》（鲁迅全集本，1973，以下引鲁迅文字皆同），页 547—550。

⑧ 许寿裳，《章炳麟》，胜利出版社，1945，页 78—79。

太尊敬的论调。周作人记太炎“庄谐杂出”讲解《说文》,就有下面这一段话:

> 中国文字中本有些素朴的说法,太炎也便笑嘻嘻的加以申明,特别是卷八尸部中“尼”字,据说原意训路,即后世的暱字。而许叔重的“从后近之也”的话很有点怪里怪气。这里也就不能说得更好,而且又拉扯上孔夫子的“尼丘”来说,所以更显得不太雅驯了。①

周作人写这段话时已是近八十岁的人了,事隔五六十年,尚且记忆犹新,可见当时印象的深刻。这类话也未必一定有什么恶意,不过可以看到在章氏心目中,孔子已不是什么神圣不可侵犯的“大成至圣先师”了。“五四”以后林语堂编《子见南子》的剧本曾引起轩然大波,其实较之章氏之解“尼”字,也不见得就更为轻薄。所以鲁迅后来虽然记不起章氏讲《说文解字》的话,但这一类拿孔子来开玩笑的话,一定还记得不少。

刘半农曾赠鲁迅一副联语“托尼学说,魏晋文章”,上联的“托”是托尔斯泰,“尼”是尼采,据说鲁迅自己也以为很恰当,但这当然是“五四”初期的鲁迅。事实上,鲁迅不但爱好魏晋的文章,而且也深受魏晋思想的感染,章炳麟的影响在这里是显而易见的。章氏《自述学术次第》曾言:

> 余既宗师法相,亦兼事魏晋玄文。观夫王弼、阮籍、嵇康、裴頠之辞,必非汪(中)、李(兆洛)所能窥也。②

由于章氏的提倡魏晋文章,鲁迅从此便对嵇康集发生了浓厚的兴趣。民国二年以后,许寿裳常见他伏案校书,一部嵇康集便不知校过多少次。③ 但更值得注意的是他在思想人格方面所受到的孔融、阮籍、嵇康等人的影响,许寿裳说:

> 鲁迅对于汉魏文章素所爱诵,尤其称许孔融和嵇康的文章。我们读《魏晋风度及文章与药及酒之关系》,便可得其梗概。为什么这样称许呢?就因为鲁迅的性格,严气正性,宁愿覆折,憎恶权势,视若蔑如,皜皜焉坚贞如白玉,懔懔焉动烈如秋霜,很有一部分和孔、嵇二人相类似的缘故。④

在许氏所提到的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》那篇文章里,鲁迅就特别引了嵇康《与山巨源绝交书》中“非汤武而薄周孔”那句话,并且对他们“毁坏礼教”的罪名力加洗刷。他说:

> 例如嵇、阮的罪名,一向说他们毁坏礼教,但据我个人的意见,这判断是错的。魏晋的时代,崇奉礼教的看来似乎很不错,而实在是毁坏礼教,不信礼教的,表面上

---

① 周作人,《知堂回想录》,香港,1970,页216。

② 见《太炎先生自订年谱》附录二,香港龙门书店,1965,页59。关于鲁迅的“魏晋文章”多章氏的影响,看曹聚仁,《鲁迅评传》,上集,香港,1957,页26。

③ 参看鲁迅《嵇康集·序》,页15—17。又《跋》云:“中散遗文,世间更无善于此者矣。”页133。

④ 转引自曹聚仁,《鲁迅评传》,上集,页47—48。

毁坏礼教者实则倒是承认礼教，太相信礼教。

这些话在当时显然颇有几分“夫子自道”的意味。更有趣的是他接着举出阮籍、嵇康都不要儿子学自己那种放诞，而嵇康“家诫”中更是充满了教儿子做人要小心谨慎的话头。[①] 在这种地方，鲁迅简直和嵇康在人格上有一种认同的倾向。鲁迅虽然激烈，做人却有他“世故”的一面，其细心多疑之处与嵇康竟有遥相契合之处。据说当他死的时候，他的儿子海婴已经八岁了，但是这个孩子却一直不知道父亲是鲁迅。[②] 不知道鲁迅究竟是有意效法嵇康诫子的办法呢？还是性格上的偶合？

我们看了鲁迅的例子便最能明白“五四”的新文化运动，其所凭藉于旧传统者是多么的深厚。当时在思想界有影响力的人物，在他们反传统、反礼教之际首先便有意或无意地回到传统中非正统或反正统的源头上去寻找根据。因为这些正是他们比较最熟悉的东西，至于外来的新思想，由于他们接触不久，了解不深，只有附会于传统中的某些已有的观念上，才能发生真实的意义。所以言平等则附会于墨子兼爱，言自由则附会于庄生逍遥，言民约则附会于黄宗羲的《明夷待访录》。这是魏晋间以佛经配拟外书的所谓“格义”的老路子，有时尽管他们笔下写的全是外国新名词，若细加分析则仍无法完全摆脱传统的旧格局。胡适在当时对西方文化最有亲切的体会，但他的“非孝”说也还是根据王充、孔融以来所谓“父之于子，当有何亲”那一派的议论。[③] 所以在“五四”时代，中国传统中一切非正统、反正统的作品（从哲学思想到小说戏曲歌谣）都成为最时髦的、最受欢迎的东西了。胡适把“整理国故”当作“新思潮的意义”的一部分，正可见“五四”与传统之间是有着千丝万缕的牵连的。鲁迅虽然后来很讨厌“国故”，但他自己仍然做了不少“整理国故”的工作，他的《小说旧闻钞》的再版是民国二十四年（1935）一月，其中仍略有增益，距离他的逝世不过一年多而已。

已故的李文孙（Joseph Levenson）对近代中国思想史曾提出一个有名的论断，认为中国近代知识分子大体是在理智方面选择了西方的价值，而在情感方面却丢不开中国的旧传统。[④] 这个说法在美国流行一时，迄今未衰。李氏所言，当然不是全无所见，但终不免失之笼统、粗糙。中国的传统，其内容实在太复杂，不容易接受这种简单的处理。传统中非正统、反正统成分在近代的兴起当然和所谓西方价值的冲击有很大的关系，然而也不是完全被动的。远在近代西方文化进入中国之前，传统中的异端有时也爆发为激烈的偶像破坏运动，继明代程朱陆王的争论之后，潘用微痛斥孔庙两庑都是一群僧道，并说孔子不得明师，所以其学十五年、十年才能进一步。这种大胆破坏的言论在当时曾

---

① 见《而已集》，页502—504。

② 《鲁迅评传》，上集，页310—311。

③ 胡适，《我的儿子》，见《胡适文存》第一集，卷四，台北远东图书公司本，1971年三版，页687—692。

④ Joseph R. Levenson, Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China (Cambridge, Mass. 1959)和Confucian China and Its Modern Fate, 3 vols. (Berkeley, 1958-1965).

得到很多人的支持,[①]这正是钱玄同在今古文之争的问题上所采取的"一齐撕破"的办法。清初的颜元也同样是一位最有破坏力的思想家;他不但反程朱陆王,同时也反训诂考证,他不但痛恨书本知识,同时也鄙薄知识分子。[②] 不过由于当时中国传统的社会秩序并未全面解体,又没有外来文化的挑战,因此这一类反传统的思想才得不到充分发展的机会罢了。康有为、章炳麟的反传统思想虽然已受了外来的影响,然而其中主要成分则无疑是从清代学术中逐步演变出来的。清代考证学由经而史、而子,异端学说因此渐渐地得到学者的整理,汪中治墨子,翁方纲便已骂他是"名教罪人";[③]即在儒学范围之内,也有"别子为宗"的情况发生。章炳麟推崇荀子,其源即可以上溯至戴震、钱大昕诸人。乾嘉时代的考证大师们并不是人人都有意要倡导一种非正统或反正统的思想运动,但是他们研究所及,竟不期然而然的给后来的新思想运动创造了条件。戴震"以理杀人"之说,在近代首先是由章炳麟发现的,到了"五四"时代更自然而然地和"吃人礼教"的口号合流了。五四运动自另有其中国传统的根源,决不是西方文化的挑战这一点可以完全解释得清楚的。当然,不可否认地,如果没有外力的冲击,所谓新文化运动也许根本就发展不起来。我在开始已说明,本文的目的并不在于翻案,只不过是想对五四运动和中国传统之间的关系予以初步澄清而已。

但问题尚不止此,五四运动之所以终于发展成为那样一种特殊的形态,以至于它所悬的两个主要目标——民主与科学——到今天尚未能充分的实现,这更是与中国的传统有密切的关系。我在旧作中讨论现代化与传统的接筍问题,曾引佛烈德(Carl J. Friedrich)的话说:

> 这里面涉及了创造性那个因素,及其各种不可预料的途径。思想和行动都同样地牵连在内,不单是宪法之类才与政治传统有关,更要紧的是思想的模式(Modes of thinking)。[④]

关于传统"思想模式"在五四运动中所发生的作用,其中一部分症结最近已由林毓生先生加以疏解。[⑤] 这里面的问题很复杂,还值得继续深入挖掘。非常概括地说,五四运动有些地方很像贝克(Carl Becker)所分析的欧洲启蒙运动,他称之为"18世纪哲学家的天国"。这些哲学家成功地摧毁了中古圣奥古斯汀(St. Augustine)的旧天国。但是他们虽然用了最新的建筑材料,而所建造起来的那个天国却依然如故。[⑥] 五四运动也成功地摧毁了中国传统的文化秩序,但是"五四"以来的中国人尽管运用了无数新的和外来的观念,可是他们所重建的文化秩序,也还没有突破传统的格局。中国大陆上自从"四人帮"

---

① 钱穆,《中国近三百年学术史》,上册,商务印书馆,1937,页54。
② 毛泽东早年即服膺颜元之学,见李璜,《学钝室回忆录》,传记文学杜,1973,页36—39。
③ 《胡适文存》第三集,卷七,页598—599。
④ 余英时,《历史与思想》,台北联经出版事业公司,1976,页74。
⑤ Lin Yü-sheng, The Crisis of Chinese Consciousness, Wisconsin University Press, 1979.
⑥ 见 Carl L. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers, Yale University Press, 1932.

垮台以后，几乎每个知识分子都追问：何以中国的“封建”和“专制”，竟能屡经“革命”而不衰？何以在“五四”六十年之后，“民主”和“科学”今天仍是中国人所追求的目标？这真是十分值得反省的问题。鲁迅在“五四”时代谈到历史的时候，曾说：

> 试到中央公园去，大概总可以遇见祖母带着她孙女儿在玩的。这位祖母的模样，预示着那娃儿的将来，所以倘有谁要预知令夫人后日的丰姿，也只要看丈母，不同是当然要有些不同的，但总归相去不远，我们查帐（按：指历史）的用处就在此。……Le Bon 先生说，死人之力比生人大，诚然也有一理的，然而人类究竟进化着。……总之，读史，就愈可以觉悟中国改革之不可缓了。……一改革，就无须怕孙女儿总要象点祖母那些事。①

我们一查五四运动的旧帐，便更觉得鲁迅的先见为不可及，当时他在中央公园所看见的孙女儿们今天不都变成老祖母了吗？

（选自《史学与传统》，
台北：时报文化出版公司，1982 年版）

① 《这个和那个》，见《华盖集》，页 137—138。

试论中国文化的重建问题

董仲舒在著名的《天人三策》的第一策中对曰:“故汉得天下以来,常欲善治而至今不可善治者,失之于当更化而不更化也。古人有言曰:临渊羡鱼,不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣,不如退而更化;更化则可善治,善治则灾害日去,福禄日来。”

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论,但上距汉之初兴约七十年左右则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国史上最著名的“崇儒更化”,儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何,这一历史事实至少告诉我们:在中国的传统观念中,政治是要建立在文化的基础之上的;这就是所谓“更化则可善治”。

从辛亥革命到现在恰好七十年了。在这七十年中,中国也始终是处在“临政而愿治”,但不曾“退而更化”的状态之中。其间虽也曾发生过“五四”运动,是属于文化思想方面的革命,然而为时甚暂,并且很快地便为政治运动吸引以去。所以认真地说,中国近数十年来在文化思想方面的成绩,依然是有限的。承《中国时报》的好意,一再希望我在辛亥革命七十周年之始,对文化问题略抒所见。但是由于文化重建的题目太大,我只能就根本态度方面表示一点个人的看法,粗疏浅薄将是不可避免的。

自19世纪末叶以来,关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论;“五四”以后,中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论,但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日,大概已没有再坚持“本位文化”、“全盘西化”或“中体西用”种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向:第一,他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化,并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二,这种抽象化又引起一个不易避免的倾向,即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说“本位文化”、“全盘西化”之类的态度便是这种倾向下的产物,其基本假定是人们(其实只限于少数知识分子)可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向,但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之,在思想和价值的领域内,如果客观条

件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举；18 世纪欧洲的启蒙运动和本世纪之初中国的“五四”新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多非西方民族的文化发展都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一旦尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde Kluckhohn）曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想像的事。离开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国 1919 年所颁行的魏玛宪法（Weimar Constitution）便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精彩的，可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景，因此施行起来便一败涂地，最后竟导致希特勒的崛起，酿成大祸。克拉孔指出，这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头做起。[①] 其实魏玛宪法虽然失败，尚不失为理性的产物。至于企图用非理性乃至反理性的方式来消灭自己的文化传统，如中国大陆上那种荒谬绝伦的“文化大革命”，其结局之悲惨更是有目共睹的了。所以今天已不再发生所谓“西化”的问题，更不必说什么“全盘西化”了。现代的科学与技术在文化上显然具有中立性；经济发展也已证明可以适应于各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论之所以用“传统”与“现代”来代替“西化”与“本位化”的旧名词，决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下，每一文化（包括西方在内）都曾经过一个“传统”与“现代”互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同，这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说，每一民族的传统都有其特殊的“现代化”的问题，而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人，把“西化”和“现代化”简单地等同起来，显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到：今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识，也不出于某一特殊的政治理想。唯有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。共产世界的分裂，如中俄冲突、中越冲突，分析到最后断然有民族文化的力量在暗中推动。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗，虽已越出理性的轨道，但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒，则至为明显。伊朗的文化传统寄身于伊斯兰教，亦正如波兰的民族精神依附于天主教。波兰天主教的精神权威往往超乎共产党的领导效能之上，这尤其是文化力量大于政治力量的明证。

基于我们今天对文化的认识，中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们思想的

---

① 见 Clyde Kluckhohn，Culture and Behavior，A Free Paperback，1962，P. 70.

自觉依然是具有关键性的作用的。自“五四”运动以来,中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。自康有为的《大同书》以来,各种过激思想一直在不断地掩胁着中国的知识界,最后竟使中国卷入共产主义的浪潮之中。这决非任何历史决定论所能解释得清楚的。没有任何客观的证据可以使我们相信,中国近代社会经济和政治的发展必然要归向共产主义。马克思主义在西欧和日本都曾长期地活跃着,但却始终停留在各种思潮之一的阶段。这一事实最足说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多,不过从主观方面来看,中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。七十年来,中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出,“五四”新文化运动,不幸变质太早,还来不及在学术思想方面有真实的成就,便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说:“礼乐所由起,百年积德而后可兴也。”近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定,以致学术工作无从循序渐进。更重要的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束,因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里,政治是第一义的,学术思想则是第二义的;学术思想本身已无独立自足的意义,而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来,这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此,治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见;他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西,已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰,而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物,他便曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说:

> 为己、学者之本也。……为人、学者之末也。是以学者之事,必先为己,其为己有余,而天下之势可以为人矣,则不可以不为人。故学者之学也,始不在于为人,而卒所以能为人也。今夫始学之时,其道未足以为己,而其志已在于为人也,则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者,虽有志于为人,其能乎哉!(《临川先生文集》卷六十八《杨、墨》)

中国近代从事文化运动的人便不幸而犯了“其道未足以为己,而其志已在于为人”的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的深厚基础之上;这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。七十年来,我们都在“临渊羡鱼”的心理状态下蹉跎过去了,但“退而结网”的工作却始终没有认真地进行,这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化?这个问题太大,没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能做的努力而言,我个人在经过了慎重的考虑之后,

愿意提出以下几点建议：

第一，现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同，它绝不能基本上依赖政治力量。以西方文化而论，其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴，至启蒙运动（Enlightenment）而正式完成。汉代去古未远，且有秦代以吏为师的先例，所以董仲舒的“更化”仍走的是官师合一的“复古”道路。事实上，中国史上的重要文化运动无不起源于民间，先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学，因而失去其活力。两汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机；并且也唯有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种“批判的力量”，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面，政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说“从旁”，其意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变，是现代的而不是传统的了。

第二，如果如上面所说，文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身份来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为“伪学”、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但“五四”新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地

守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了,中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理,而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时王照主张先多立学堂,改变风气,然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然,他对王照说:"列强瓜分就在眼前,你这条道如何来得及?"毋可讳言,康有为的想法在今天中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问:何以近百年来我们这样重视政治的力量,而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢?即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上,我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治的是一种浮面的东西,离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前,政治方面是不会突然出现奇迹的。因此,我愿意郑重地指出,任何对于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始,那便是说:我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件,而且也符合中国传统关于政治与学术之间的理论分野,这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲,现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三,我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。七十年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题,即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此今天中国所谓文化重建决不仅仅是旧传统的"复兴"问题。近代中国虽屡经战乱,但并没有遭到中古欧洲被"蛮人"征服的命运,在文化上更没有进入任何"黑暗"时代。"文艺复兴"(Renaissance)在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾,这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的,而且在中国一方面,更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说,我们只好接受这个历程是既成的事实,而无须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到19世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包含着新的内容,那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上,由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国,中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过自觉的努力以导使文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向,我们便自然地想到"五四"的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动,即所谓民主与科学。今天回顾起来,我们当然不难看出"五四"时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解

都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。“五四”所揭示的基本方向通过六十年的历史经验而益见其为绝对的正确。我们稍稍追溯一下“五四”前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思：第一，离开了民主与科学的现代化中国是不可想像的事；这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二，我们已与“五四”时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞灵于民主与科学。“五四”以来形成思想主流的“实证主义”（Positivism）的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定“五四”在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对“五四”的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。“五四”时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价“五四”的时候也必不可由于时过境迁之故而把“五四”的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年北京、上海十七八岁的少女还在“礼教”的压力之下为未婚夫“殉节”时，恐怕只有最无心肝的人才能为“饿死事小，失节事大”的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是：“人必须随时都有公开运用理性的自由。”（The public use of one's reason must be free at all times）“五四”的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声：“为什么？”

我绝不是无条件地颂扬“五四”的文化运动，更不以“五四”为满足。恰恰相反，我们早就应该超越“五四”的思想境界了。但是由于“五四”在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越“五四”的同时，我们还得补上“五四”时代未能完成的思想启蒙的一课。由于最近二三十年来中国大陆在文化上一直是处于“逆水行舟”的状态，今天知识分子尤其迫切地感到有“再启蒙”的需要。因此无论“五四”本身具有多少缺点，它所揭示的方向在

今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定“五四”的启蒙精神,另一方面超越“五四”的思想境界,这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前,让我对超越“五四”的思想境界这一点再略作说明。

前已指出,自清末以来中国思想界一直是处在一种不健康的急迫心理的压力之下。“五四”时代的人物也不例外,因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不但中国的理学和佛教仅成为抨击的对象,西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少“五四”的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面,我们今天自然没有理由再步“五四”的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包含着非常复杂的历史成分,绝不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便,不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的,西方文化是动态的;也有人说前者是知足的,后者是不知足的;更有人说前者是德性的,后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说,但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。“五四”以来好几次所谓“文化论战”都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言,我们首先必须调整观念,尽量保持一种开放的心灵,只有如此,我们才不会重蹈以往论战双方那种褊狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体,其中包含了许多互相歧异以致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统,而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的,所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域,也各具不同的传统。以眼前而论,西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈,学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突,哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执;在一般思想界,德国的“批判理论”(critical theory)现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论,在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分,即知识论的领域内,今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学(philosophy of science)的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种褊狭看法。在有些识解宏通的哲学家(如普特南 Hilary Putnam)的眼中,文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份,不过与自然科学的知识不尽相同,不能“形式化”(unformalizability)而已。(可看 Putnam 的近作 Meaning and the Moral Sciences, Routledge & Kegan Paul, 1978)

仅仅以学术思想的主要流派而论,中西文化的内部已经是如此复杂,则如何斟酌尽

善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想像的巨大工程。从前佛教传入中国,从汉末到宋代,经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教,其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国,其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前,早已在政治、经济、社会各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考,那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说:

> 窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。(《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》)

陈先生所推测的大方向自然不错,但是我们必须注意:西方思想绝不能简单地和佛教相提并论,佛教的基本立场是出世的,因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户,其中颇不乏精微的入世理论,足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是:前已指出,西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来,不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变,而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说,中国的思想传统一直在迅速地转化之中,远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持"本来民族之地位"了。

我十分同情陈先生的说法,中国将来终必将在思想上自成系统;我也很同意陈先生的评价,玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物,肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的"北美或东欧之思想",大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上,"五四"时代的知识界领袖们对这两种思潮还没有彻底弄清楚以前,就已迫不及待地把它们当作解决中国政治社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易,往往根据西方某一家之言便要想贯通中西,以达到陈先生所谓"思想上自成系统"的境界。杜威、罗素、马克思、黑格尔、康德等等都曾先后在中国现代思想史上扮演过"西方圣人"的角色。这种浮薄的学风一直流传到今天,还没有完全矫正过来。

在步伐快速的现代世界中,中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要八百至一千年的长时期才能完成。但是回顾我们七十年来在学术思想方面的工作,无论就"整理国故"或"吸收输入外来之学说"而言,我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒"退

而结网”的话。这个“退”字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者;他们必须从热闹场中“退”下来,走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国,正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好像非常热闹,其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环,那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种“退”并不是消极逃避;相反的,从整个文化史的观点看,乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经,便可以说明“退”的涵义。汤因比(Arnold Toynbee)论文明的发展曾提出过“退却与重回”(withdrawal and return)的公式,则尤足与“退而结网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世,但是中国的华严宗却有“回向”之说,可见得“退”就是为了“回”,而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意,与有志于文化重建的朋友们共勉之。

1981 年 2 月 5 日于耶鲁大学

(选自《史学与传统》,
台北:时报文化出版公司,1982 年版)

四、儒学的困境与中国人文研究的再出发

史学、史家与时代

——新亚书院研究所、新亚书院文学院联合举办中国文化讲座第二讲记录(1973 年 12 月 2 日)

我在新亚农圃道圆亭演讲,记得好像这是第二次了。1971 年,我从美国第一次回香港(就是我离开香港到美国后的第一次回香港),也在这里,作过一个简短的讲演,讨论清代的学术问题。今天,我要讲一个比较广泛的题目(上次我讨论的是一种比较具体的、专门性的):史学、史家与时代。这个题目,非常广泛,也非常抽象。我并不是说,我能够讲尽这里边所包括的许多问题。我想,用这样一个大的题目,也许可以给我自己多一点自由,可以随时变动。这个题目,我是用一个普遍的形式来提出的,就是说,我不是讲中国的历史、中国的史家,或是哪一个时代的史家,我是普遍地、抽象地讲史学、史家以及时代的关系。这三方面,是交光互影的,在我这个简短的讨论中,会先后或者同时地出现。

我讲史学,第一个问题,就是所谓史学与史学家之间有什么样的关系。这是从我的题目里可以初步看出来的。

这个问题的提出,就表示了,我们的史学已经受到时代的冲击。我们知道,在 19 世纪的时候,西方的史学,刚刚开始从哲学中独立出来,史学家对这个问题就不是这样一种提法。比方说,最负盛名的 Ranke,以 Ranke 为代表的史学,是要追求历史上的客观的事实,寻找历史上什么事情真正地发生了,这是史学家的责任。Ranke 有一句很有名的话:What really had happened? 这句话的另外一个含义,就表示说,史学家不应该有主观的判断。主观的判断,是史学家应该去掉的东西。后来按照 Ranke 的这个说法发展下去,并且紧紧地跟他走的人,在英国、美国、法国都有。这些人慢慢地变成一种科学的历史的宣传者,即所谓 scientific history,科学的历史——历史要变成一种科学。历史变成一种科学的意思,就是说,历史不能由人的主观来运用。法国的 Voltaire 讲过,历史是人(史学家)对于死人玩的一种把戏,是跟死人开玩笑(Play tricks on the dead)。跟死人开玩笑,就表示说我们对于历史可以自由地改造,我们要怎么说,就怎么说。所以,这种主

观的因素，在 19 世纪，由于科学的冲击（科学的冲击只是一个方面的力量，还有别的力量，我一会儿再提），就引起了一个问题：我们怎么样才能够把历史中的主观因素去掉，使史学变成和其他科学如物理、化学一样。这是一个很高贵的理想，很高贵的梦。从这一方面讲，Ranke 的影响可以说是极大的。在 19 世纪的时候，有许多史学家认为历史可以客观了。比如，法国的 Fustel de Coulanges，他也是一个主张科学的历史的人，他有一部书，是讲 Ancient City 的，叫《古代希腊罗马社会研究》（在中国，好像是李玄伯先生翻译过的）。他是 19 世纪的讲科学历史的一个重要人物。人家问他，你讲历史怎么是这样的一个说法呢？他说，我并没有说话，是历史通过我来说话（It is not I who speak，it is history which speaks through me），就表示说历史完全是客观的，我不过是一个工具，像一个录音机播放出来一样。这是他们当时的理想，认为绝对客观的历史是可以有的。如果照这种说法（科学的史家），那么就无所谓史学与史家的关系了。因为史家像其他科学家一样，不能够有什么自己的意见，在实验室里面，你的结果都是客观的；你的材料、你的方法控制着你，你没有什么自由，你没有什么可以主观地运用的地方。这一点是造成近代科学的历史观的一个很重要的中心观念。我特别提到 Ranke 和他的学派，因为这个学派，在近代中国的史学研究上，也起过很大的作用。我刚才讲过，Ranke 的这种思想，一方面是受着科学发展的冲击（自然科学的兴起使大家觉得，我们研究人的问题，研究社会问题，研究历史问题，一样要用科学的方法，即 Ranke 的所谓客观的历史的态度）。第二个方面的影响，可以说是 15、16 世纪以来的 philology 的发展。

philology 简单地说，亦可以说是相当于中国的所谓训诂、考据。就是研究一个个拉丁字的字源，从这些字源里推断出一些古代的制度来。最初是用之于研究罗马史的，后来也应用到其他领域去。比如说，像 Ranke 以及像稍微迟一点的英国的 Lord Acton，J. B. Bury等，这些人治史都是从古典罗马开始的，都具有古典的训诂学的，或者是考据学的训练，所以 philology 很像中国乾嘉以来的所谓考证，事实上中国在乾嘉以前已早有考证了。

西方的考证学传统，加上近代的科学思想，变成了 Ranke 的学派。这个学派，在西方有一个名称，叫它“历史主义”（Historicism）。“Historicism”有很多讲法，今天有很多历史主义的不同的定义，不过最原始的是讲 Ranke 这一派的思想的，指科学的史家的思想的。所以我们可以说 Ranke 史观的来源有两个：一个是训诂的背景，一个是对科学的尊重。这两个东西，在近代中国，在 20 世纪的中国，刚好需要。第一，我们有乾嘉的底子。乾嘉的底子，是我们讲 20 世纪史学的一个很重要的基础，在今天，我认为还是很重要的。第二，是我们需要有客观的历史，要避免历史上的主观因素。换句话说，因为在中国一向有褒贬式的历史，在历史上讲褒贬，即西方的所谓 praise and blame，这一套的思想在我们的史学传统里特别浓厚，所以历史研究上，如果我们想进到客观的境界，就更需要接受这样一个客观史学的挑战。这个挑战，在 20 世纪的中国思想上刚好也合拍了。一方面中国有考据的传统，另一方面中国 20 世纪需要科学。所以，近代中国史学的一部

分的潮流，并且可以说是相当重要的一部分潮流，就是语言、历史打为一片这个说法。最具体的例子，就是在座全汉升先生、严耕望先生工作的中研院历史语言研究所。这个研究所，英文叫做 History and Philology，便很明显地显示德国的影响、Ranke 的影响。这是因为傅斯年先生在德国留学，受了当时风气的感染。虽然 20 世纪的初年，史学界的变化已经开始（一会儿我们就要讲到），可是在当时还没有感觉到，当时还觉得 Ranke 这个想法是对的。当时所谓汉学，就是刚才全先生讲到的法国巴黎的汉学这一派，也都是走语言学考据学的路子。当然，傅先生与法国汉学也有相当的接触。傅先生在德国受到 Ranke 这一派史学思想的影响，因此觉得研究历史必不能离开语言。傅先生自己很有名的一部著作，《性命古训辩证》，就很明确地显示了这个方法。我希望大家有机会可以好好读一读那篇论文里边的序言部分，是讲方法论的，讲何以语言与历史有这样密切的关系。我想，基本上说，这个说法并不错。今天有许多人批评它，就是因为它走到极端，就以 Ranke 来说，Ranke 自己也没有跑到后来那样极端。Ranke 本人并非极端的历史主义者，就像有人说柏拉图不是柏拉图主义者一样。所以极端的历史主义，是后期的发展。不过，傅先生把这路思想传来以后，引起了几个重要的后果（是指对中国史学有所影响方面而言的）。第一个方面，就是说，历史与语言有密切的关系，这一点似乎已不成问题。第二，历史研究最重要的，是讲什么呢？是讲材料。材料完备，你就可以得到完善的历史。所以，材料（或说史料）便是历史的说法，中国也一度相当地流行。这个观念，也可以说是从历史主义里派生出来的，是副产品之一。第三方面，因为要讲材料越多越好，所以讲史学，一定要渊博。这与考证学有关系。考证学一定要渊博，你要不渊博，你就没办法把无数有关一个小问题的材料集中起来，求得一种彻底的解决。在古代没有 index 的时代，你怎样找材料？完全是靠自己，靠记忆得越多越好，靠多看书。所以，渊博本身也成为治学的一个理想。这几个方面，都跟 philology 有密切关系。这在西方，已经可以得到证明是如此。比如，15 世纪意大利的 Valla，16 世纪法国的 Budé，都注重渊博，都是从训诂讲到历史考证。在中国亦是如此，清初的阎若璩，大家都认为他是最渊博的人。他自己也把“一物不知，以为深耻；遭人而问，少有宁日”悬为治学的理想。所以求广博的知识，这是 philology 所带来的。这在中国也有影响。在理论方面，傅先生讲得比较清楚，有好几篇重要的文章，包括《史语所工作之旨趣》。另外一个方面，就是讲渊博，也就是材料的掌握。最明显的例子，就是陈寅恪先生，陈先生的渊博，我们大家都佩服的，可是陈先生的渊博，也可能是他在德国受到的影响，就是受到考证学派 Ranke 这一派的影响，讲历史要越全越好，一生在准备材料，要准备写一部所谓的最后的历史。因此陈先生的重要著作都自谦为“稿”，就表示未成最后的定论。要写最后的历史，照当时的想法来说是可以成立的，如果历史真跟科学一样，达到绝对客观的境地。（当时的观念中的科学，跟现在又不同了。）当时的观念，如果我们把材料完全搜集全了，对每一小问题作过极深极细密的研究，得到可靠的结论，没有主观的成见。到最后，所有问题都研究完了，我们可以综合，可以写出一部最后的历史。有这个理想在那里，因此，我们作

史学研究的人,提倡史学的人,往往觉得应该先鼓励人家做小题目,就是胡适之先生常说的所谓"小题大作"。我最近看到胡先生给吴晗的信里面特别强调这一点。他说,我让你研究明史,不是要你写一部新的明史,你要作许多许多的小题目,吴晗也接受了他的建议。吴晗后来写《明太祖传》的时候就说,我的《明太祖传》,是根据几十篇研究明朝初年的论文来作一个基础的。所以从这里可以看出来:分析工作,历史的分析工作,应该在历史的综合工作之前。这也是在历史主义思潮之下所应有的一个发展——思想上的一个发展。从某些方面上讲,他们都可以自圆其说,都可以说并不错。我们刚才讲到历史主义从19世纪的德国开始,就是肯定有客观的历史,主张用最渊博的学问和知识来治史。当时欧洲和英国的大师,包括Ranke、Coulanges、Acton、Bury等都具备这样的条件,都可以说是史学界特出的人才。可是这一派的历史思想,影响到外国去以后,慢慢地发生了反应了——发生相反的反应,也可以说。我记得在1934年,在美国的历史学会上,有一位叫Smith的学者,检讨美国从19世纪末到1934年这几十年中间的美国史学,他把美国的史学家分成两类,第一类的人是根据Ranke的理想的,要找历史上真正发生过什么事情,历史的真相到底如何,要建立绝对客观的历史真理。他说这一派的人在美国的史学界,无论写大的书,还是写小的论文,都有很好的成绩。相反的,不根据这一套说法,不根据Ranke这套思想走的人,其成绩都是很差的。当然后面这句话他没有明说出来,可是含义是很清楚的。这篇文章,引起了一个很大的风波,就是Charles Beard的反驳。Charles Beard是近代美国最著名的史学家之一,关于这个问题,他有一篇很著名的文章,叫做《那一个高贵的梦》(That Noble Dream),因为Charles的文章里面提到,我们有一个高贵的理想,高贵的梦。这个梦就是说要搞客观的历史,不带任何主观因素的历史。Charles Beard可以说是职业史学家中,在20世纪时,第一个正式向Ranke史学派"开火"的人。他认为,历史学家的主观部分在史学上是永远也去不掉的。为什么去不掉呢?这个问题我等一下再讲。

先讲讲在这以前,即19世纪的时候,是否每个人都接受Ranke的说法呢?也并不然。我们知道,至少在德国,就有好几位哲学家同时也是历史学家,是反对Ranke的。第一位,是H. Rickert,第二位,是W. Dilthey。这两个人,都是19世纪的人,也都对哲学有兴趣,当然同时对历史也都有造诣。这两位先生的思想,在当时已受到注意,可是还没有受到广泛的注意。在这以前,攻击科学史学的人也还有,比如说,稍前一点的,就有尼采。

尼采有一篇文章,叫做《历史的用处与其弊病》(*The Use and Abuse of History*)。尼采这篇文章,也是说,如果照Ranke的说法,照这一派科学的历史主义思想,那么,历史是没有生命的,是完全为一堆死的材料,死的东西,与人无涉的。因为尼采是哲学家,而不是史学家,所以他的文章,可以说在当时是没有受到注意,一直到后来,Rickert和Dilthey提出同样的说法以后,才在史学家中引起了一些反应。Rickert的说法,他把所谓科学分成四类,一种是所谓不涉及价值的,同时,又是讲通则的(non-valuing and generalizing)。

一方面讲通则，一方面不涉及价值问题，他说这种东西，是所谓纯粹的科学，自然科学便是如此。另一种是不讲价值，但是是讲个别性的(non-valuing and individualizing)，讲特殊性的，比如地质学、生物学是属于这一类的。再一种是涉及人的价值问题，又是讲通则的(valuing and generalizing)，讲经济的发展规律，社会的发展规律，比如经济学、社会学。第四种是有价值问题，而讲特殊的(valuing and individualizing)，这便是历史。历史是讲特殊的事情不讲整个的通则(当然照今天的看法，通则也是需要，这涉及历史知识的性质问题，我今天不能讲那一方面了)。历史的每一件事情，主要是个别的。(我这样说，并不表示我同意或不同意。就是说，这种说法可以接受挑战，你可以说历史并不是个别性的，这已经有人提出来，而且已经讨论很多。我们今天不能旁涉太远。)这是 Rickert 在当时对于科学的分类，我们同意不同意他的分类，是另外一个问题，可是，我们不能不注意到他特别强调的人的主观性，在历史学里是不容易去掉的，因为历史本身就涉及价值(这个问题当然也涉及价值与事实〔 value and fact 〕的分别，及何谓史实的问题，等一会儿我们也许提一提)。Rickert 的这一挑战，受到当时学术界的注意。再进一步，就有 Dilthey 的理论出现，他可以说是一个注重心理学的人，是个心理学家。同时，他们又可以说是所谓大陆的理想主义哲学家。Dilthey 有志仿康德写一部《 历史理性批判 》，但没有成功。他讲历史特别注重心理学分析方面(不是现代佛洛伊德以后的所谓心理分析)，强调治史者要注重内在体验。这一派的思想，后来有很大的影响，比如在英国的 R. G. Collingwood，他是近代的一个新理想主义(neo-idealism)的最重要代表，他当然受到 Rickert、Dilthey 等的影响，把历史看成不仅不同于自然科学，并且也不同于社会科学。可见主张历史研究上有主观因素这一派的思想，在 Ranke 的势力如日中天的时候，就已经有人提出来了，不过，要到 Charles Beard 的时代，才能真正地在史学研究上发生很大的作用。Charles Beard 的 That Noble Dream 提出来之后，可以说近三四十年来的美国，基本上是接受他的说法的，基本上是认为研究历史，史家的主观是去不掉的，就像 Mazzini 所说的：我读任何历史家的书，只要读上二十页，我马上可以看出他个人的观点。这种说法，是相当有道理的。尽管你嘴里说要客观，你尽量地希望没有主观，可是，你的教育、你的背景、你的价值观念，无形中都影响到你对于史料的选择、对于问题的提出，甚至对于问题的提法。所以，历史学上有一个主观的因素、解释性的因素，这个因素是驱除不去的。只要有史家在，就没有办法完全去掉。

而且，后来人家索性研究 Ranke 本人，就是说，既然 Ranke 自己说有绝对客观的历史，那么，我们来研究 Ranke，看看他有没有表现一种价值问题在里面。事实上，大家研究的结果，发现 Ranke 本人也有主观，他代表一种国家主义的偏向；在法国大革命以后，他又代表一种保守派的思想。国家的观念，保守的立场，都影响他对问题的选择。他为什么要注意日耳曼国家的起源问题？这表示他自己同样有一套价值观念。所以，最初开创的人，同样不能排除历史的主观因素。如果这一点成立的话(我相信已经证明是可以成立了，大家稍微想想，也都可以接受的)，我们就可以谈所谓史家与史学问题。史学

虽然说是客观的,可是不能够变成化学、物理,完全没个人的因素。

那么,是不是说历史是完全主观的东西呢? 可以随心所欲呢? 是不是我们对死人开的玩笑呢? 我想,也不是的。一方面,我们现在固然要反省,甚至在某种程度上批评 Ranke 的历史主义的影响,可是另一方面我们要很尊重考证学派与讲客观真理的这个学派对于史学的贡献。他们的贡献,最要紧的方面,就在于对个别史实的鉴定、个别史实的考察,能做到尽量客观的地步。因为长期地从事于文献的研究,他们形成了一套很精密的研究方法。这在中国可以用乾嘉作代表,在西方,千千万万的历史论文,都可以说是遵守着一些确定的客观的标准。所以,在史学研究上,对于个别材料、个别问题的处理上,西方历史主义学派在史学界上的贡献、中国的乾嘉学派在史学界上的贡献,都是不可磨灭的,都将永远成为史学上不可少的知识基础。可是,他们的毛病是建筑在一个错误的假定上。这个假定,在当时来说是不易避免的。我们今天不能笑话他们,因为我们今天对于知识,特别是历史知识有了不同的了解。我们处在几十年后,看法不一样,不能因此说:这些人怎么这样糊涂。其实不是糊涂,要是我们在那个时代,我们还不一定能懂他们的说法。所以不能以后笑前。学历史的人,最要紧的,我想就是要谦虚,越看前人的成绩,越觉得自己渺小。这话虽是题外话,我想也是题中应有之义。

所以我们虽然批评 Ranke 和批评考证学派,这只是从一个更高的综合观点上来批评。就是说,关于历史学上主观因素的问题,他们忽略了,看得太简单了。在今天看来,一方面我们可以在一个更高的层次上,接受考证学派、语言学派讲的客观真理。我们得承认在实际工作上、文献处理上、个别问题解决上,语言学派、考证学派的贡献——这贡献是不可抹杀的,而且是永远需要的。可是另一方面,我们要主张历史研究不能只讲分析,也应有一个综合观念。历史学与史家对时代的主观感受有密切的关系。这就牵涉到所谓史学与时代的问题。

史学、史家与时代,都有密切的关系,没有一个历史学家可以完全脱离时代,这一点,我们刚才讲到 Ranke 时已经证明了,他认为他可以超出历史,事实上他没有超出历史。他认为他可以不讲时代问题,可是事实上他选择的问题表现了时代性,他已经不自觉地作了某种主观的选择。比如说,像 Coulanges 这种人,绝对相信科学的历史,他说爱国与不爱国,与历史没有关系,爱国是一种道德,一种德性,可是另一方面,他说历史是一种科学,所以这两者不能混而为一。这是当时的一种说法,但影响到我们今天,中国也受到影响。中国也有人认为,我们讲历史就是讲历史,不管什么民族的情绪,不管什么 Coulanges 所讲的爱国的问题。历史是一个客观的史实,一谈到爱国就卷入情感了,也就可能不够客观了。所以我想,Ranke 这一派的理论发展到极端,也有好几个方面的流弊。一个方面是太重视小的考证,就是注意太多的小问题,而常常忽略了大问题。换言之,就是把分析看得很重要而把综合看成轻易,或者看作不重要,或者觉得危险,或者觉得不值得做,其中必有一个。另一个方面,就是对于时代完全不管,为史学而史学,为考证而考证,为学问而学问。这个理想的本身,我也不能说它错,我觉得在我们的社会上,

也应该有些学者,像这样把全部精神贯注在学问里面,精神生命都在里面。这是一种了不得的精神,这种精神决不可以轻易地加以批评。可是另外一方面,我们也不希望史学全部跟现代人生没有关系。史学是什么?这个问题,可以说因人而异,可是照我个人的看法,照我涉猎到的十几年来讨论史学问题的书(我在这方面主要是看重职业史学家自己写的书,我不太看重哲学家对于史学的分析。哲学家对史学的分析,近二十年来,因为所谓分析哲学与英国的 ordinary language 这一派的影响,著作很多。大体上是对历史的语言进行精确的分析。同时也讨论到历史的通则或历史知识的性质等问题。这些问题我觉得还是哲学家的问题),发觉有一个问题,大家都似乎很注意,就是说,历史一定要以人为中心。所谓人,并不是个别的、孤立的个人,而是生活在社会里面的人。这是历史研究的一个最重要的问题。换言之,历史与生活是分不开的。这一点,有许多史学家同意。比如 E. H. Carr 是研究俄国史的,他有一本很重要的书,1962 年出版的,叫《什么是历史》。这本书是 1961 年在剑桥大学的讲演,相信在座多数先生已读过了,我这里也不必详细介绍它的内容。后来许多人(从美国到英国,从哲学家到史学家)对他的批评,有一个共同之点,便认为他还是新实证主义的一个代表,相信历史是进步的,社会是可以越来越好的,这本书的最基本的观念就在这里。但 Carr 也承认,历史必须以生活为中心,历史事实与历史价值不可分。为什么?他说,你要将历史的事实与价值完全分开的话,那只有在一个静态的世界里才能做得到。在动态的社会里面,你没有办法把这两个东西分开。我们在讨论问题时,不能说这是事实部分,那是价值部分,所以根本是分不开的。Carr 很强调主观与客观是互相影响的,史学家影响到事实,事实当然也影响到史学家对问题的考虑,所以这是一个互相的关系,一个动态的关系。第二个方面,也特别强调,对于史学家,人生是最重要的。这又牵涉到古今的问题,我们下面要谈到。学历史的人不能完全忘怀现实生活。所谓历史学家的主观就与他的现实生活有密切的不可分割的关系。所以在史家的主观问题上,他和 Charles Beard 见解一致。不过,他强调,如果我们明明知道,我们有一个观点,有一个一偏之见,那就应把这个观点、这个偏见提到自觉的程度。这是一个化主观为客观的必要过程。自觉的主观便不致影响到历史的客观性。问题在于你肯不肯承认有一个看法,并说明这看法是根据某种假定。你要坚持说你没有任何假定,你是骗人的,你就一定有假定。有许多史学家,明明有假定而不肯想"我有什么假定",认为自己的观点是天经地义的。一般的人,头脑里有许多东西常常不受检讨,不受怀疑,因为这些东西好像是人人都接受的。在史学家来说,没有一种观点真正是天经地义的。除了你自己的看法以外,你还得看看别人有什么不同的看法。你要认为你自己的想法是天经地义的话,那么一切问题都无从谈起了,整个门都关上了。即使是天经地义还可考虑,可讨论,这才是史学家所应采取的态度。Carr 在这方面,我是相当同情他的。每个人既然不能避免主观,那么最可能做的事情,就是把主观的问题,把基本的假定提到一个明确的境地来,提到一种自觉的状态来。假借客观的外形,来隐藏着一种主观,这对史学的发展来说是不利的。

更早一点，像法国的有名的史学家 Marc Bloch，在 1941 年有一本未完成的书，后来译成英文，叫做 *The Historian's Craft*。我们知道，Bloch 是一个了不起的史学家。他研究法国历史，尤其是中古封建社会史，他在这一方面的著作在近代最受推重。另外一方面，Bloch 又是最爱现实的，最爱人生的。他因反纳粹而被捕，后来关在监牢里，到 1941 年被纳粹杀了，还不到60 岁。当时许多人劝他离开法国，但他不肯，坚决抵抗德国，反对纳粹，终于牺牲了生命，他就是这样一个人。他对于人生，是极严肃的。他极爱他的国家，极爱他的理想。在史学方面，他还是受到 Ranke 这一派的历史主义相当大的影响，也受到 philology 的影响，因此在他这本著作中，客观主义的气氛还是很浓。可是这本书是在监牢里面写的，写的时候手上也没有参考书，是凭记忆而写的，所以这本书没有什么旁征博引的地方，完全是一个史学家在生命快要结束的时候（他自己当然不知道）反省史学上的许多问题。这书中牵涉很广。他是一个职业史学家，他对于人生所表现的热情，和他对史学工作所采取的客观态度，可以说是一个强烈的对比。他说，我们史学家所最关心的就是人。他引他的朋友 Henri Pirenne——也是一位大史家——的一句话：我是历史家，我爱人生。他把史学家比喻为童话中的一种妖怪，只要闻到哪里有人肉香，就在哪里出现。历史是以人为中心的，史家应重视人生，在这方面，他与 Carr 是采取相同的看法。这两个人在思想上没有关系，也没有渊源，但两人都认为人是史学家的中心问题。这里面又牵涉到史学研究对今天有什么用处的问题，当然这是很难答复的问题。

我们可以这样说，从历史上看，史学一定是有用的，在政治上尤其有用，其实所谓“古为今用”，在中国自来就这样说。说得最清楚的，比如清朝初年的魏禧，就说“考古以证今”。在中国，在西方，传统史学都是以政治为主，以自己的国家为主。中国是以古为鉴，这当然是很早的话，后来变为司马光的《资治通鉴》，通鉴，就是在历史上照照镜子。这个照照镜子的思想在西方也一样有。中古时有所谓“国王的镜子”（Mirror for the Prince），“国王的镜子”就相当于中国的通鉴。讲历史应注意什么问题才对于我们国家有帮助，这是今天研究历史的人必须思考的问题。历史是镜子，这并不是一句空话，中国历史在以往确确实实发生过作用。比如做皇帝的人，往往要读历史，包括像乾隆这样的人，也讲历史。再早一点，历史地位相同的人，总要回头看看历史，看看前人用什么方法处理相同的难题。我举一个例子来讲，我记得好几年前，我有一位朋友，研究宋史，有一次谈天，他说宋高宗这个人在历史上很是了不起。我问怎样个了不起。他说，宋高宗有许多地方是有开创性的，比方以柔道治天下，以前的皇帝就好像没有说过。我说我记得《光武帝本纪》上就有这句话。汉光武是一个中兴之主，宋高宗也是一个中兴之主，一个是东汉的开创者，一个是南宋的开创者。一个南宋的中兴之主，很自然地会注意到历史上的中兴前例，也很自然会读点史书。不过我当时虽查出汉光武的确讲过柔道治天下的话，但是我还不能找出证据，证明宋高宗真正看过汉光武的《本纪》。后来，大概过了一两年的时间，我偶然看了王明清《挥麈录》，里面有一条，说宋高宗曾手抄汉光武《本

纪》送给臣下。这是一绝对性的证据,可以证明宋高宗一定好好读过汉光武《本纪》,不但读过,还手抄了一遍,可见他确确实实把历史当作一种有用的东西。我们讲史学有用这一点,不仅在中国如此,在西方也如此,我刚才说过的“国王的镜子”,这可算是外国的《资治通鉴》,虽然“国王的镜子”不是纯粹历史。在近代,如19世纪英国的Seeley,他认为历史知识是可以造就政治家的。他的名言是所谓“历史是过去的政治,政治是今天的历史”,从这方面看,至少历史对于统治者,对于负责最高权力的人来说,它是发生过作用的。像20世纪的丘吉尔,就是大史家。记得杜鲁门女儿写关于他父亲的回忆录,其中提到有一次英美最高统帅开军事会议,商量诺曼底登陆,丘吉尔对法国北岸的小村镇的历史如数家珍,什么地方以前打过仗,胜负如何,等等,大家惊服不已。甚至于眼前我们还可以看到统治者运用历史的例子。毛泽东就是这样。历史对他还是有作用的。我相信可以找出不少证据来证明历史对统治者有作用,一直到今天为止。或者也可说,历史的影响,不一定直接来自史书本身,还可以从小说如《三国演义》来。《三国演义》可说它是小说,也是历史,是用小说的形式写历史。《三国演义》对中国人也很有作用的。西方的史学家,也都承认Sir Walter Scott的历史小说对于许多西方读者发生过很大的影响。所以从这些方面看,历史确是有用的。

今天我们讲历史的用处,当然不只是为了少数人,更不应该是为了统治者来看这个问题。我们写历史,是为了给大家看的。我们的时代是民主的时代,如果我们还承认,民主本身是个价值的话,那么历史本身也应该经过民主化,不是为了少数的人服务的。司马光的《通鉴》诚然是一部不朽的著作,可是今天我们没有理由再写《新资治通鉴》了。因此,史学和时代有一种很明确的动态的关系。而这个关系的建立,就要看史学家对于他的时代有没有感受,有没有深入进去,是不是时时注意现实人生上的问题。史学家关起门来不问世事,固然也有。不过我们不必担心。这种人的比例只是千分之一,甚至万分之一。社会上总要有少数的学者,他的生命,就是进行某一方面的研究工作,其他全不管。对于这样的人,这种态度,完全不必担心,不但不用担心,并且还要尊重。应该担心的问题,是我们怎样才可把专门的史学知识,从学府里面传播到社会上去。这倒是我们今天面临着的一个很大的问题,这个问题,在西方,有很好的办法来解决,比如他们的教育制度好,他们的教学方法也是认真的,所以许多第一流的史学家,不仅是做研究工作,同时还肯花时间去写教科书,或者相当于教科书的这一类的书,把最新的历史知识随时推拓到社会上去。这对于一般人的历史教育有很大的作用。今天的学院里面档案性的研究很多,如果没有一些人将它们综合起来,这些千千万万的专题研究,都没有了生命。这不是我说的话,是一个富有天才而不幸早夭的人类学家Philip Bagby的说法。他认为今天散在无数种专门性刊物中的历史论文,如果没有人把它们的结论综合起来,加以融会贯通,那么这些论文便只能是历史的研究,而不配叫做史学。这一点,中国18世纪的章学诚,也有相同的说法。章氏认为,“整辑排比,谓之史纂;参互搜讨,谓之史考。皆非史学”。在清代有这样的看法,已经是很难得的了。他明白地分出史考(今天

的所谓考证)或者史纂(今天的所谓编辑)与史学不同。所以今天大家说编史料,这是一种,如大陆上编了很多《太平天国》、《鸦片战争》等等,这都是史纂。另一方面,千千万万在各种学报中的论文,这都是史考,还不是史学。真正的史学,必须是以人生为中心的,里面跳动着现实的生命。应该有人随时做这类工作。我相信,中国过去讲通史,如司马迁,或西方如 Ranke,也讲 universal history,都是认为史学本身应该有一个基本的目的,除了分析以外还要有综合工作,否则,历史的知识是死的(并不是说没有用),就只能摆在图书馆里。写通史,问题就来了,很多人对很少的东西知道得很多,而对很多的东西知道得很少,这是不可避免的。那么我们怎么样做综合工作?并不说我们每个人都要写一部通史,或全面的历史,你可以写一个时代,你也可以写一个专门,或者政治制度史呀,或是思想史呀,或是经济史呀,这样也是一种综合工作。所以综合不限于一个全面的,当然全面的教科书也会不断有人写,社会上也有这样的要求。我们这几十年来在教科书、通史的编写方面,可以说成绩很有限。钱穆先生的《国史大纲》,我认为至目前为止,还是最有见解的一部书。钱先生的书,当然有人批评,这是任何著作都不能避免的。但你要从看问题的深度方面、广度方面,从见解方面来了解这书的价值。如果你要我介绍一部通史给你读,我只能介绍钱先生这一部。钱先生这部书,不是真正的教科书,这里包括了他的许多特殊的心得。不过,他是希望成为教科书,而且实际上已经被大家用为教科书好几十年了。这书在大陆引起了许多批判,这就证明它有影响。比如研究王安石,大陆上有许多专门研究王安石的文章,可是他们也还是把《国史大纲》中讲王安石的一段特别提出来,加以批判,可见钱先生的观点,是有他的独到的地方。所以我希望好的史学家,第一流的史学家,除了做分析的工作之外,还要注意综合的工作。最后的历史(ultimate history)是不可能的。今天我们认为最合乎标准的历史,过几十年就要大事修改。举两个例子,Lord Acton 19 世纪末叶为了编《剑桥近代史》写过一份报告书,他说,我们希望将来(他说目前还不可能,要过若干年,等历史的研究达到了一定的程度),我们能够写出一部最后的历史。这是 19 世纪最后几年的事。第二个例子是,到了 1959 年,过了差不多 60 年,另一位英国历史学家 Sir George Clark,编了《新剑桥近代史》。好,你看他书上所说,历史是不能绝对客观的,历史是要不断改写的。过了五六十年,史学的气候全变了,同样的一部书,旧的编者的说法与新的编者的说法,可以说相差万里。这就说明了,第一,史学里面有主观因素,有个人的因素;第二,历史永远没有办法写出所谓最后定本。有人说可以写一部历史,使后来的人没法再更改一个字。我想这是文人的夸大说法。历史永远是变动的,每个时代都有每个时代的需要,每个史家都有每个史家的个别的性情。换言之,历史时时要修改,这是史学与时代的关系。很简单,任何时代的思想或者是社会的运动,都影响史学,如法国大革命对史学的影响就很大,是不是?18 世纪的自然科学发展新的思想,进步的观念,对史学也有很大的影响。所以大家一度相信,历史是进步的。但是 Fisher 在 *A History of Europe* 的序言上有句名言,历史有时是进步的,有时是退步的,没有一定的方向。这又是史观随时代而变的一个例子。我

到香港后，听到“历史潮流不可抗拒”这种说法，当然，我们不能把这句话看得太严肃。什么是“历史潮流”？你怎知道它是“不可抗拒”的？这问题要是问下去的话，我想没有一个人能回答。相信这句话的人，我希望他们能读一读 Isaiah Berlin 的 *Historical Inevitability* 那本小书。我们研究历史的人，相信有客观的事实；这些客观的事实，通过考证学的整理和鉴定，大体上是可以确定的。这是史学的一个层次——科学层次。可是，这些事实有什么意义，这又是因人而异。根据同样的事实，不一定得出同样结论，因为史义属于另一个层次——即哲学的层次。现在有人说，乾嘉的史学，是一种科学，也不能说完全没有根据。

研究历史，是研究古代呢，抑是研究现代？什么是今？什么是古？这也很难说。我刚才讲的一句话，已经成为过去了，可是我的整个演讲还未终结。历史是要讲连贯性（continuity），是根据“事”（event）来讲的，比如我在这里讲演，你不能把我的演讲词切成许多片段，这样，就失去其连续性。讲历史的连续性，一定要讲事，事本身没有完，历史便还在延续之中；即使事本身完了，还有它的余波。所以，讲古讲今的界限很难分，研究古代的历史比研究现代的历史为重要，这种说法是一偏之见。其理由大体是，眼前的历史，材料不易收得齐备。我想，这还是根据 Ranke 一派的说法推出来的。这种说法，认为要研究历史，必须将所有的材料搜集完全后再下判断。又说要将某阶段的历史的每一部分都弄清楚之后，才能写那个时代的历史。这说法很成问题。如 Ranke 派的名家——英国的 Lord Acton——一生都在史料搜集和准备阶段，因此终不能写成一部历史。从另一方面说，历史对人的影响，不一定越近就越重要，这并不是与时间成正比例的。近代的历史，如果没有重大的事件，对我们来说，影响并不一定很大；反而，有些古代历史上的大事，对我们的影响，对整个后代的影响，却有时是很巨大的。所以治史不必存古今之见，要看个人性之所近。同时，我们要写什么样的历史？怎么写？这个问题也同样没有一定的答案。我想，还是得根据个人的兴趣，自己找题目，找自己有兴趣的题目，比如你研究某一个人物，可是你自己不喜欢他，对研究的对象不能有同情的了解。这样你研究也不会精彩。所以这里边有个情感的因素在内（即所谓 emotional tie）。我记得郭沫若以前写《十批判书》研究韩非，说越看韩非子的书就越不痛快。如果越看越不痛快，那你根本无法研究，是吧？你能把你的感情跟历史结合，你便有了写出比较好的作品的条件，不管是哪一方面的，研究一个人物，研究一种制度，研究一次战争，或是研究一个朝代。所以这问题没有一个清楚的答案，完全是视乎个人，跟他的个性有关系。

我们说历史里面有主观的因素，史学家与时代、与他们的学识修养有很大的关系，这就引起关于史学家本身的一个很重要的问题：史学家本身就是史学上的一个很重要的因素。而且史学家写史本身就是一个史实。这一点我们大家都知道的。我记得李济之先生讲过一个故事，他有一年到华盛顿去看蒋廷黼先生，蒋先生问他一个问题，说：你看司马迁伟大呢，还是张骞伟大？我想也许蒋先生晚年有些怀疑他是否应该丢掉史学去改行为外交家吧！这问题显然没有一个答案；不过，在我们中国人看来，司马迁的影

响恐怕要大于张骞。司马迁写《史记》,本身就是一个史实,通过写史而创造历史,所以史学家是特别有影响力的,本身已经是一个研究的对象。所以我讲史家的责任,是因为史学里面特别有主观的因素,个人的因素。在外国人讲自然科学的来说,并不觉得科学家个人的道德、修养、品格的重要,或对学问有什么重大关系。历史上有许多这样的例子,一个科学家本身修养坏得很,可是他可以得诺贝尔奖金。这事情并不稀奇。自然科学家也许可以如此,可是,在史学家来说,似乎并不一样。史学家的主观既存在于他的作品之中,则他个人对人类、对社会很有影响,如果本身修养坏,本身的缺点不加以克制,对自己不能加以约束,那么,他所产生的影响是很坏的。所以,西方的史学家现在也提倡这一点。像前面举的例子,认为史学家要重视人生,热爱人生,其含义即在此。学历史的人,至少应该有严肃感、尊严感,对生命有严肃感的人,才能真正懂得历史;有严肃感的人,对他的时代,必须密切地注意,决不能将自己关在书房里,只管自己书桌上的事情,好像其他世上一切皆与他不相干一样。这虽也是一种态度,不过这样的史学家毕竟是少数。一般来讲,大的史学家,他对于时代的感觉是紧密的。刚才我们讲 Ranke,事实上,他反映时代是很深刻的,如果他对当时的时代没有感情,没有对时代的密切关心,他便不可能创造出自己的历史来。又像王国维,他研究甲骨文,与现实好像没有多大相关,可是他的《殷周制度论》,大家要是看过的话,便可看出这是他在清末民初之际,在社会大变动之际,他所受的感觉的一种反应,决不是与时代没有关系的。他认为殷周制度是中国历史上最大的变化,是不是最大的变化,现在的考古学家提出疑问,可是,我们要从学术史的观点来看,这却反映了他对于时代的敏感。王国维的自杀,也是由于他对时代的敏感。他的敏感,使他看到他所处的社会的巨大变化,所以他又注意到历史上有没有最大的变化,变化在哪里,这就是他的《殷周制度论》的真正背景。表面上,他是在研究甲骨文,好像和时代没有联系,而事实上,他对时代却有极大的敏感。就是其他近代的中国历史学者的作品,比如钱穆先生、陈寅恪先生,他们选择的题目,跟他们对时代的乐观、悲观、希望、失望,以至跟他们在历史上所看到的光明面和黑暗面,都有极密切的关系。所以,Mazzini 说,看一部史书的头二十页,便可看出一个史学家的面目,我想这不是夸张的话,除非他是抄来的,否则,只要经过史家自己思考过的、经过创造的真正好的作品,这是可以看出来的。另一方面,正因为史学上主观因素的重要,史家也特别重要。因此他自己特别应该自律,不要随便放笔乱写。放笔乱写的结果,影响可以是很坏的。所以章学诚特别提倡史德,今天的史德是什么,我们可以因人而异,不过,至少做学问应该忠诚于他所研究的对象,忠诚于他的结论,不要为现实、为个人的私念而改变他研究历史所得到的结论,因为这是很容易的。有人说历史是一个漂亮的女孩子,看你如何给她打扮,也就是刚才所说的,历史是活人对死人开的玩笑。史料那么多,你要建立任何理论都可以,这是一个大问题,今天因时间的关系,我想不多谈了。

最后的结论,就是史学跟史学家是分不开的,而史学、史家同时又与时代有密切的关系,并且应该强调这种关系。

史家的责任是很重大的。在今天,我希望大家多做综合的工作。我并非说具体的分析工作不重要,而是综合工作现在尤为迫切需要。我们不要以为,对一个时代写了二十篇、三十篇的考证论文,就可以综合那个时代,这是错误的。因为考证题目是做不完的,并且也永远可以再做过。所以,这两种工作并不属于同一层次。如果说我在每个方面都作过研究,我的历史综合就一定比别人可靠,这也不见得是"天经地义",还要看你综合的才能如何。从前蒋廷黼先生在清华时说过,有位同事会背整部《汉书》,但是并不懂得汉代的历史,这句话也许说得过火了,不过里面却包含着值得思考的问题。

甚至没有在学院里工作的人,一样可以成为史学家。没有经过学院式的、烦琐考证训练的人,如果自修得法,一样也可以写出好的史书,这在历史上的例子很多,并不是我在这里乱说话。有时候,你不见庐山真面目,只缘身在此山中,你太钻到里面去了,便只见树木,不见森林,这是有可能的。如果在外面看,也许会更清楚。总而言之,我以为史学工作是今天第一要务。我说第一要务,当然本身便是一种偏见,在哲学家如在座的唐君毅先生看来,也许哲学是第一要务,心理学家则认为心理学才是第一要务。不过,我是从史学的立场上讲,我觉得是非常重要的。希望学院里面和社会上的史学家都能为史学综合工作而努力。因为历史对今天还是十分有用的,即所谓"古为今用"。所以,我希望大家多注意历史问题,不要认为历史是过去了的。过去与现在,这我刚才说过,是很难区分的,我这里讲完了,是不是过去了呢,还是没有完全过去?当然我是希望还没有过去,那么,历史还值得研究。

（选自《历史与思想》,
台北：联经出版事业公司,1976 年版）

现代儒学的困境

儒学在中国史上遭遇困境不自现代始。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战，这是第一次困境。汉晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有"三教合一"运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称"不以孔子之是非为是非"。这次运动虽未如魏晋时代明标"反名教"之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼，黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，"已非复名教所能羁绊"。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自19世纪中叶以来，中国社会在西方势力冲击之下开始了一个长期而全面的解体过程；这个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。

为什么儒学的困境和社会解体的程度有这样密切的关联呢？这首先要从儒学的性质说起。儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进入国人的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流。这句话如果确有所指，则儒学决不能限于历代儒家经典中的教义，而必须包括受儒家教义影响而形成的生活方式，特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会：第一，中国文化包罗甚广，自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落，并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上，在每一角落中我们也都可以找到非儒学的成分。

不过整体地看，确没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二，我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的，无法长期停留在思辨的层次，从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化，因此歪曲更是不可避免的。

我们在此只是指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实。我们并没有下道德判断。指出这个事实正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。传统的儒学诚然不能和传统的制度划等号，但前者确托身于后者。19 世纪中叶以来，传统的制度开始崩溃。比较敏感的人便不免把制度运作的失灵归咎于儒学。例如太平天国时代的汪士铎，其人为曾国藩、胡林翼所器重的谋士，而曾、胡都是所谓“理学名臣”。但他在《悔翁日记》中便屡次痛斥儒学，不但骂程、朱理学，而且也都薄孔、孟。他是一个讲功利的人，思想上倾向法家，在学术思想史上，汪士铎自然占不到任何地位，然而他反儒学的激烈态度却是一个信号。更可注意的是他并没有接触到“西学”；他是从传统内部出来反儒学的人。

中国近代反儒学的运动要到“五四”时期才发展到全面的阶段。但“五四”以前已有一个很长的酝酿阶段。鸦片战争以后，中国人最初只承认在“船坚炮利”方面不如西方，所以冯桂芬的《采西学议》仅限于西方的科技。到了清末变法时期，中国人才正式承认政治制度落伍了。康有为、梁启超、谭嗣同的鲜明态度不必说了，即使以提倡“旧学为体，新学为用”著名的张之洞也已对传统的政治制度失去了信心，因为他所谓的“新学”包括了“西政”在内。

在全面社会解体的过程中，政治制度是最早崩坏的一角，紧接着便是一切社会制度的全面动摇。谭嗣同的“冲决罗网”已开“五四”的先河。不过他毕竟还没有全面地反儒学，只找出荀子做替死鬼；他的最大著作也标“仁学”之名。这也许是因为康有为依然要假借孔子的旗号。从戊戌政变到“五四”不过二十年，但这二十年间中国传统制度的全面瓦解已表面化。从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯，其中已没有任何一部分是可以站得住的了。“五四”全面反传统的运动便是在这种形势下逼出来的。“五四”又号称“新文化运动”，其实所谓“新文化”即是西方文化，而以“民主”与“科学”为其主要内容。儒学则在这一运动中首当其冲，成为反传统的最主要的对象。我们回顾这一段大家熟习的历史是为了说明一点：近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。这似乎可以解释为什么中国近代史上反儒家的情绪一步一步地提高，而在“五四”时代达到了高潮。

用康有为的话说，中国在现代要求“速变”、“全变”。但不幸这个“变”始终未能成功。传统秩序已随着旧制度的全面崩溃而一去不返，但是中国人所追求的新秩序则迟迟不能出现。在晚清和民初，我们还能把“变”而无成的责任推在旧制度的身上。“五

四”以后则不再能如此，因此必须另找对象。这个对象当然不能是已崩溃的制度，而是制变后面的精神或思想。中国为什么总是产生不了“民主”，为什么“科学”始终难以生根？大家想来想去，自然只有儒学及其残留的影响才可能是“民主”和“科学”的真正敌人，精神或观念总是在文化或社会大变动中最后退出历史舞台的东西。所以在中国人，至少是知识分子，追求“民主”和“科学”最热烈最紧张的时代，也往往是反儒学的情绪最高涨的时代。现代儒学的困境，以此为始点。

儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡了。但从另一方面看，这当然也是儒学新生命的开始。30 年代胡适在芝加哥讲“儒教的历史”，曾说：“儒教已死，儒教万岁。我现在也可以是儒教徒了。”这个想法恐怕今天不少同情儒学的人也许会加以赞许。但是儒学目前的困境也在此。让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后已成为一个游魂了。如果我们因此庆祝儒学获得了新生，那么儒学又将以何种方式维持它的新生命呢？它将从此成为“游魂”呢？还是要“借尸还魂”呢？

传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实。没有社会实践的儒学似乎是难以想像的。即使在道德领域内，儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格，即古人所说的“气象”或“风范”。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理，足以与西方最高明的道德哲学抗衡，然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范，那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度融为一体，自从经过宗教改革和启蒙运动的洗礼以后，由于它是有教会组织的宗教，最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线，然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织，而是以一切社会制度为托身之所。从这一点说，康有为当年想仿效基督教而建立孔教会也不无所见，虽然这是不可能的事。中古基督教在思想上也居于最高的地位，哲学尚是其婢女，科学更不必说。但是自从科学革命以后，基督教在学术思想领域内到处撤退，科学进军到何处，它便从何处退却。然而它毕竟是西方一般意义下的典型宗教，有自己的特有领域而是科学迄今为止所不能攻占的。传统儒学在这点上也与基督教大异，因为它是全面性的。传统儒学无所不在，因此不能在任何一条战线上撤退，连宗教的领域也必须奋战到底。那么现代儒学究将何以自处？

在传统时代，到处都可以是儒家“讲学”之地，不必限于书院、私塾、明伦堂之类地方，连朝廷之上都可以有经筵讲座。今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身，而且也不是每一个哲学系中都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群，但也往往要依附在大学制度之中，那么是不是儒学的前途即寄托在大学讲堂和少数学人的讲论之间？这样的儒学其可能的最高成就是什么？是不是即在于通过西方的思辨方式而最后取得与西方的哲学界、宗教界平等对话的资格？在学术上，传统的儒学是博雅与通识兼顾而尤其重视会通，今天面对西方学术越来越专业化的趋势，儒学是不是还能保持这个理想？或者必须有所选择甚至竟走专业化的道路？如果走选择的路，取舍的标准是什

么？如果走专业化的路，究竟儒学的专业又是什么？

如果儒学不甘仅为“游魂”而仍想“借尸还魂”，那么何处去找这个“尸”？以“家”为“尸”吗？今天是小家庭制度，孝悌将如何安顿？更如何应付愈来愈显著的个人主义的趋势？以“国”为“尸”吗？今天中国人所追求的是“民主”，这恰恰不是儒学最见精彩之所在。

我们提出这许多问题，好像是在继续反儒学的运动。其实这决不是此文的用意所在。此文的目的仅在用比较尖锐的问题凸显出儒学的现代困境。这些问题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案，有些则不一定是适当的问题，而且问题的提法也大可斟酌。无论我个人怎样同情儒学，我对于儒学困境的估计宁可失之于过高，而不愿失之于过低。总之，我希望这篇急就章能够激起大家严肃讨论的兴趣，或进一步的思考。思考是脱出困境的始点。

1988 年 8 月 27 日晨于新加坡

附记：本文成篇极为仓猝，思虑未周，俟他日有暇，再加补充。

附：《现代儒学论》自序

本书收集了论现代儒学的文字共七篇，所以全书定名为《现代儒学论》。

我出生在“五四”新文化运动之后十来年，没有赶得上当时反传统、反儒家的潮流。1937—1946 年，我在安徽潜山县乡居凡九年。那是一个风气闭塞的传统农村，儒家文化虽已处于十分衰落的状态，但仍然支配着日常的社会生活；一切人伦关系，从婚丧礼俗到岁时节庆，大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道二教的信仰和习行。所以对于我个人而言，传统儒家文化并不仅仅是一个客观研究的对象，用人类学的套语说，我曾是这一文化的内在参与者。1946 年以后，我才开始接触到“五四”时代反传统、反儒家的论述，包括陈独秀、吴虞、鲁迅等人的作品，和更早而破坏力也极大的谭嗣同的《仁学》。今天事过境迁，我们不难看出：这些反传统、反儒家的知识分子最初也都是内在参与者；他们从参与走向反抗，终于造成反传统、反儒学的大动荡。他们的反抗确有其生活经验的内在根据，并非来自纯智性的反思，因此也不是客观研究所能化解的。从清末到“五四”，中国知识分子特别为“个人自主”的观念所吸引，这虽然是从西方传来的思想，但也由于明清社会思想中已逐渐发现了个人之“私”（与“公”相对）的重要性。“吃人的礼教”的口号之所以能激动许多知识分子的心灵，这也是一个重要的线索。所以若专从中国思想史的内部发展着眼，晚清至“五四”的反儒家运动也未尝不和魏晋时期“名教与自然”的争议有一脉相通之处。章炳麟表扬王充、刘师培提倡鲍敬言，以及鲁迅欣赏嵇康，并不是偶然的巧合；其中贯穿着一个本土的思想转向，即个体自由要求冲决群体秩序的

网罗。嵇康《难自然好学论》说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然，然则自然之得，不由抑引之六经，全性之本，不须犯情之礼律。

晚清至"五四"的知识分子中便有不少人是抱着与嵇康相同的想法的，不过他们反儒学已不再归宿于老庄的自然，而是被更具解放力的西方个人意识吸引过去了。

但是内在参与者的生活经验各有不同，并不是所有的参与者都必然会成为反抗者。萧公权（1897—1981）晚年回忆他在1920年赴美留学前夕的思想状态，说：

> 那时照旧法计算，我已经24岁了。因为我生长在一个旧式家庭里面，又养成了高度书呆子的习性，虽然面对着一个新时代（一个政治、社会、文化都在动荡的时代），我好像是视若无睹，漠不关心。岂但不关心，在思想上甚至趋于"反动"。我批评提倡白话文学者的言论，认为过于偏激。我不赞成"打倒孔家店"，认为反对孔子的人不曾把孔子的思想与专制帝王所利用的"孔教"分别去看而一概抹煞，是很不公平的。现在回想起来，我真是不识时务，但我不能承认我的看法毫无理由。[①]

这不过是"五四"时期许多例子之一，说明当时中国知识分子可以在政治、学术各方面心安理得地接受现代西方的新观念和新价值，但在立身处世方面却仍守儒家的旧义不变。

"五四"以来，中国思想界的基本取向是求变求新，而"变"与"新"的标准则是由现代西方提供的，因此"现代化"和"西化"有时几乎已成为同义语。但在整个20世纪，西方文化内部发生了一次严重的分裂。在文艺复兴、启蒙运动所造成的主流文化之外，西方出现了一股巨大的反主流的思潮，西方的分裂立即波及全世界，在以前追求"西化"的非西方地区，都有反西方的西化势力随之兴起。以前各民族的西化运动大体上是缓和的，渐进的；知识分子对于本土的传统虽采取批判的态度，却仍在理性讨论的范围之内。但反西方的西化（anti-western westernization）则与革命暴力结了不解之缘。20世纪的中国便恰好完整地经历了这两个阶段的"西化"。[②] 以1949年为分水岭，前半个世纪中国知识分子向慕西方主流文化，所以"民主"与"科学"成为"五四"新思潮的两大纲领；后半个世纪则是反西方的西化在中国取得了绝对的统治地位。在这两个阶段中，中国的文化传统，特别是儒家，所受到的待遇截然不同。在前一阶段中，领导西化运动的主要是一部分知识分子，他们并没有权力可以禁止种种不同的甚至相反的议论。"打倒孔家店"和阐扬儒家的人仍然可以并存，在社会影响上彼此也往往互相制约。

以上一段简短的历史回顾，对于今天关怀儒学重建的人是相当紧要的。在20世纪上半叶，无论是反对或同情儒家的知识分子都曾是儒家文化的参与者，因为他们的生活

---

① 萧公权，《问学谏往录》，台北：传记文学出版社，1972，38页。

② 关于西化和反西方的西化，可看 Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization, the Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, 1987.

经验中都渗透了不同程度的儒家价值。因此他们之间的争论决不仅仅是纯理论层面的问题。我们今天读《吴虞日记》(1984年出版),看到他和他的父亲之间的激烈冲突,在《日记》中竟称之为"老魔",便不会奇怪他为什么要写《非儒》、《吃人与礼教》那些文字了。相反地,萧公权的父母早逝,却受大家族制度之惠,由伯父母等抚育成人,他当然不能赞同"打倒孔家店"的偏激论调。

但是1949年以后,儒家的中心价值在中国人的日常生活中已不再能公开露面。所以今天中年以下的中国知识分子,无论对儒学抱着肯定或否定的态度,都已没有作参与者的机会了;他们在生活经验中或者接触不到多少儒家的价值,或者接触到的是一些完全歪曲了的东西。即使是50年代后在大陆以外成长起来的知识分子,由于时移世易,也终不免书本上的儒学远超过生活经验中的儒家价值。这是一种无可奈何的客观形势,但对于今天的儒学讨论却发生了决定性的影响。

最近十年来,由于种种因素的刺激,大陆和海外的儒学讨论突然变得活跃起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到"五四"的争议作一宏观的比较,有一个根本的差异是无法掩藏的:今天的讨论已没有生活经验的内在根据,而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或哲学,以及现代人(主要还是指知识分子)怎样才能在重新建构的儒学中"安身立命"。这一路数的现代儒学的重建工作,如果获得具体的成就,其价值是不容置疑的。但作为一种哲学,它的贡献主要仍在学术思想界;作为宗教,它的信徒则将限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日用常行发生实际的联系(如王阳明所谓"与愚夫愚妇同的便是同德"),现在还不容易预测。我在《现代儒学的困境》(收入本书)一文中所提出的"游魂"说便是针对这种情况而言的。我用"游魂"两字纯是一种现象的描述,绝无贬斥或揶揄的意味。但引用"游魂"说的人往往发生意想不到的误解,我曾见到一种意见,认为"游魂"说的前提是把儒学和历史上儒学发生与成长的政治结构、社会组织以及经济制度等看作是不可分开的必然关系。这样的误解实在出乎常识以外,我觉得有必要稍作澄清。

任何人对于"游魂"一词的古典用法具有常识的了解,大概都知道"魂"能从"体"游离出来,其前提恰恰是二者并非绝对必然的关系。把现代儒学比喻为"游魂"首先便承认了它可以离开传统的历史情境而独立存在。但对于传统儒学有常识性理解的人也无不深知儒学自孔子以下都不尚"托之空言"而强调"见之行事"。换句话说,儒家的价值必求在"人伦日用"中实现,而不能仅止于成为一套学院式的道德学说或宗教哲学。在这个意义上,儒学在传统中国确已体现为中国人的生活方式,而这一生活方式则依附在整套的社会结构上面。20世纪以来,传统的社会结构解体了,生活方式也随之发生了根本的改变。我们今天观察儒学在中国地区的实际状况,不能不得出一个不可避免的结论,即儒学"托之空言"已远远超过"见之行事"了。这是客观的历史形势造成的,并非由于今人不及古人。但眼前的趋势则是很清楚的:一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说(discourse),另一方面,儒家的价值却和现代的"人伦日用"越来越疏远了。这

是我用“游魂”来描述儒学现况的主要根据。宣扬儒家的人常常说：儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈，这句话是可以说的。但是我们不能不问：这一丰富的资源究竟“存在”于何处？我可以承认它“存在”于儒家经典之中，甚至也“存在”于现代论说之中。至于它是否“存在”于宣扬儒学的知识分子的“身体力行”之中，我已不敢轻易置答。但如果说今天 12 亿中国人的“人伦日用”之中仍然“存在”着丰富的儒家价值，那便恰好和经验事实相反了。[①] 现在的问题是：现代儒学是否将改变其传统的“践履”性格而止于一种“论说”呢？还是继续以往的传统，在“人伦日用”方面发挥规范的作用呢？如属前者，则儒学便是以“游魂”为其现代的命运；如属后者，则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系，将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教，也没有专职的传教人员；而在现代社会中，从家庭到学校，儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的“论说”，即使十分精微高妙，又怎样能够传布到一般人的身上呢？80 年代新加坡“儒家伦理计划”的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人，又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点，我都有一些切身的体验。我很了解“五四”时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据，他们并不是“无的放矢”。但是我不能接受他们的极端立场和激烈情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反的，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化，这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在“修身”以下的内容，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对“此世”取肯定或否定的态度。佛教否定“此世”，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作“间架”，即可重建“修己治人”的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从“三纲领”到“八条目”，没有一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运用《大学》的传统模式了。

基于以上的理解，本书所收关于现代儒学的文字都属于“卑之毋甚高论”的一类。其中既没有“哲学睿识”足以与西方流行的“论说”相颉颃，也没有“神解妙悟”足以与世界各大宗教进行“对话”。我仅仅根据历史的线索，并以个人的生活经验为背景，对于儒

---

① 关于儒家价值问题，80 年代末朱谦先生在上海附近地区所做的实地调查提供了可信的证据。见 Godwin C. Chu and Yanan Ju. *The Great Wall in Ruins*, *Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993。

学从传统到现代的转变提出一些浅近的观察。如果用宋儒关于“形而上”和“形而下”的划分，那么我可以说本书论现代儒学仅限于“形而下”的部分。因此，儒家政治、社会、伦理观念的变迁是本书讨论的重点所在。我的抉择并不是任意的，而是基于两个理由：第一，我愿意“详人之所略，而略人之所详”。近几十年来的儒学讨论主要集中在“形而上”的部分。这是因为在一般流行的观念中，“宋明理学”代表了儒学的最后阶段，而“理学”则必然是“形而上”的。很自然的，有志于发展现代新儒学的人大致都“接着”宋明理学讲（冯友兰语），而不断开辟着“形而上”的领域。西方的柏拉图、康德、黑格尔、柏格森、怀德海，以至海德格尔因此都成为现代儒学的援军。这一方面的研究成绩有目共睹，毋待赘述。但是在“形而下”的领域内，儒家思想的发展并不是与理学密合无间的。16世纪以来，儒家在社会、政治、经济、伦理各方面的观念都发生了微妙而深刻的变化；而这些变化和19世纪中叶以后儒家对西方文化所做的选择性的接受又有内在的关联。关于这些“形而下”领域内的儒学变动，近人的研究则较少。这是本书取舍与时流不同的一个重要依据。第二，宋明理学的“形而上”途径主要由佛教的刺激而起。释氏心性之论的广泛流行逼得儒家不能不“鞭辟向里”。但是近代西方文化对于儒学的挑战主要不在“形而上”而在“形而下”的领域之内。因此在西学东渐的前夕，儒学在社会、政治、经济、伦理各方面的思想新基调似乎更值得我们重视。由于“形而下”方面的思想资料散在各处，不像理学那样集中，现代治思想史的人对于它们的重要性还缺乏系统的认识。本书第一篇便是在这一方面的初步尝试。

从一个较广阔的历史视野看，最近一千年的儒学绝不是“宋明理学”和“清代考证学”所能包尽的。以政治、社会各方面的思想而言，明清是儒学基调发生重要变化的一个历史阶段。我最近又写了《明清社会变动与儒学转向》一篇专论，但已来不及收入本书。此文与本书第一篇互相呼应，旨在指出儒家“形而下”的思想正在朝着一个新的方向移动，我不敢说这便是中国本土的“现代性”的出现，但是我希望能够矫正一个相当普遍的误解，即认为儒家思想自明末以后便已完全陷于停滞僵化的状态。今天颇有一些中外史学家开始注意19世纪中叶以来中国历史发展的内在动力；他们已不能接受中国近代的变动完全由西方挑战所激起的主流观点了。本书论现代儒学也许可以从社会史与思想史的互动方面为这一新的研究方向增添一个有力的论证。

1996年7月25日序于普林斯顿

（选自《现代儒学的回顾与展望》，
北京：三联书店，2004年版）

中国现代的文化危机与民族认同

——《历史人物与文化危机》自序

自19世纪中叶以来，中国的文化危机随着时序的迁流而不断加深，一直到今天还看不到脱出危机的迹象。不但如此，今天中国的文化危机反而更为深化了，因为在这个世纪末（用中国的说法是“末世”）的年代里，世界各地，尤其是西方，都出现了极其严重的文化危机，而这些外面的危机现在又都与中国原有的危机合流了。最近我读到大陆和台湾新一代知识分子的文字，其中充满了“后现代”、“后殖民”、“后结构”、“东方主义”、“解构”、“文化多元”种种最流行的时尚论说。世界的一切文化危机似乎都已由中国知识界全面承受下来了。

在这个后冷战时代的世界，文化危机的论说方式虽然千奇百怪，但大体言之，只有两种相反的倾向，一种是伴随着多元化而来的相对主义，多元化本是现代文化的一个健康的发展。然而多元化一旦和极端的怀疑论和虚无论合流之后，便形成了各式各样的相对主义，终至失去任何共同的标准，使人不再能判断善恶、真伪或美丑。《庄子》“彼亦一是非，此亦一是非”的相对主义论点，也是由“道术将为天下裂”的局势造成的，不过与现代的情况相较，有如小巫见大巫而已。

相对主义所涵蕴的文化危机，如果发展到极限，便是墨子所谓“一人一义，十人十义”。这一危机在今天知识分子中表现得最为突出，但在后冷战的时代，集体认同的新寻求则涵蕴着另一文化危机，这一论说方式大致可以亨廷顿（Samuel P. Huntington）所忧虑的“文明的冲突”为代表。东欧和前苏联的极权体制崩解以后，以“无产阶级革命”为号召的意识形态彻底破产了；以前长期受压制的各民族文化开始复苏。同时，文化相对主义的兴起也不断向西方文化独霸的意识挑战，以致西方社会科学主流中的学人如亨廷顿也不得不承认世界上其他文化传统——以宗教为中心——已构成对西方文化的威胁。这一多元化倾向的正面意义也是人所共见的。但是这一倾向发展到极端也会引生“返本论”（“fundamentalism”）的文化危机。“返本论”一般译为“原教旨论”，因为这是宗教史上的常见现象。原教旨论者一方面以创教者的最早教义号召族群，另一方面则

具有强烈的排他性。亨廷顿所说的“文明的冲突”主要便是以伊斯兰教的“原教旨论”为对象。我改译“原教旨”为“返本”则是因为这一现象并不限于宗教。不久以前美国俄克拉荷马市的爆炸案已追溯到一种“密歇根民兵”(Michigan Militia)的组织,其根据即在美国建国时期的原始理想。这一组织与宗教无关,但显然也是一种 fundamentalism。所以中国旧有的“返本”一词恰好可以借用,因为“返本论”较之“原教旨论”无疑更适用于中国的儒家和道家。而且照最近中国大陆上所谓“易学”和“气功”的流行情况来看,如果将来中国出现儒家、道家或儒道混合的“返本论”运动,那也是不足为异的。

总之,在后冷战时代,源于西方的政治意识形态在中国大陆也同样破产了。现在不但一部分知识分子表现出重新认识文化传统的严肃要求,甚至官方也开始对中国文化,尤其是儒学,发生了兴趣。前者可用近两三年大陆上出现的一股“国学”新潮为代表。这股新潮的性质并不简单,暂时还无法分析得清楚。但是如果我们说:在“国学”新潮的后面,存在着一种文化认同的潜意识,大概尚不至于离题太远。从这一角度看,这一新潮也未尝不和“后殖民”、“后现代”、“东方主义”等来自西方的时尚论说,有其消息互通的一面。

至于后者——大陆官方对中国文化的兴趣——则既见之于最近对台湾的统战文件,又见之于倡议“世界儒学联合会”之类的组织,虽然在姿态上仍不免给人以“犹抱琵琶半遮面”的感觉。官方的动机自然不是学术性的,甚至也未必与文化认同有什么关联。但是我们可以推测,在原有的意识形态破产之后,中共官方似乎不得不转向民族文化的传统中去寻求统治权力的精神根据。

不可否认地,近几年来,在一般中国人的意识中,中国文化传统的位置确有所提升。但文化危机则仍非短期内所能挽回。这里有多方面的原因:首先是 1949 年以后,由于民间社会为政治暴力摧毁殆尽,中国传统的文化价值已失去了存在的依据,许多基本价值不是遭到唾弃,便是受到歪曲。据最近的实地调查,不但仁义道德、慈孝、中庸、和谐、容忍等传统德目失其效用,而且一切宗教信仰——包括敬祖先的意识——也在若存若亡之间。这种思想状态遍及于各年龄层,其主要造因则在 1949 年以后,而以“文化大革命”为最大的关键。所以研究者沉痛地指出,三十年的毛泽东统治给中国人留下了一个史无前例的文化危机,旧的价值系统已残破不堪,但新的价值系统却并未出现。这是一种文化真空的状态,前景如何则无人能加以预测。[①] 中国文化的实况如此,决不是空言所能济事的。

其次,大陆学人的反传统激情现在虽有开始退潮的迹象,但新的“国学”研究仅在萌芽阶段,目前还不足以承担阐明中国历史和文化的任务。一般而言,人文研究和科学研究一样,都需要有一个长期的研究传统作为它的根据地。研究传统越深厚,则取得的成

① 详见 Godwin C. Chu and Yanan Ju, *The Great Wall in Ruins*, *Communication and Cultural Change in China*,纽约州立大学出版社,1993。

绩也越大。但所谓研究传统并不是“定于一尊”，经久不变，而是一个不断推陈出新的发展历程，其中往往发生“典范式的革命”。事实上，“典范式的革命”之所以能够出现，正是由于研究传统的存在。西方人文研究在近二三十年中变异迭出，但整个传统却因此而变得更为丰富。与此相反，中国的人文研究传统自 1949 年以后便中断了。以“国学”而言，20 世纪前半叶原已建立起深厚的基础，一方面继承了传统经、史、子、集各部门的遗产，另一方面又发展了新的观点与方法，而且研究的取向也是多元的。但是自 50 年代起，大陆上的人文研究便已为粗暴的意识形态所全面笼罩，以往“国学”研究的业绩被彻底否定了，甚至“国学”这个名词也长期成为禁忌。在这种背景之下，今天要想复活“国学”研究真是谈何容易！

最近一位俄国史学家分析苏联解体后史学研究所面临的种种困难，对于我们了解中国大陆的人文现状很有参考价值。他说，马克思主义史学破产以后，俄国只剩下了一片“哲学的空白”（“a philosophical void”）；现在许多人竟顺手乱抓一切荒谬的东西来填补这片“空白”，从神秘主义、“旁门左道”（“occultism”），到侵略性的沙文主义都大为流行。苏维埃帝国的崩溃诱发了人们操纵历史记忆的需要和思古的情绪，其结果是对历史的建构流入随心所欲而且往往出人意表的境地。思想的自由竟变成了不负责任的恣纵；人们在旧神话的残骸上又编织了新神话。这位史学家也希望通过史学研究以重建俄国的文化价值，因此他特别强调“从内部研究历史”的重要性，更强调史学家必须同时对他研究的对象和他所寄身的社会负起严肃的责任。① 我们以俄国的情况与 80 年代“文化热”以来的大陆相对照，便可以看出，中国也同样存在着一片精神和思想的“空白”，中国知识人也同样有“顺手乱抓”一切东西来填补“空白”的倾向。他们不仅“抓”《周易》、特异功能、气功、道家、儒家，而且更不分青红皂白地“抓”任何西方流行的“新奇可喜之论”。我相信“顺手乱抓”的一个主要动力来自文化认同的新追寻，但寻求文化认同如不出之以严格的认知态度，则结局可能是加深，而不是消解文化的危机。

最后，大陆官方如果真有意假借中国文化或儒家以缘饰其政权的合法性，则对于中国文化或儒家而言，未必为幸事。自“中国特色”的提法出现以来，大陆官方越来越倚重于民族主义的情绪。前两年在人权问题上，他们附和新加坡李光耀的说法，强调民主与人权的内容因民族与文化而异。前面已提到，大陆官方不但开始重视儒家（这也是追随李光耀的倡议，可看 *Foreign Affairs* 1994 年 3、4 月号李光耀的长篇访谈记录）而且正式用“五千年文化”的口号向台湾进行“统战”。把这许多迹象聚拢起来看，我们不能不疑心大陆官方确在采取一种新策略，想用“中国文化”或“儒家”来取代后冷战时代的价值真空，因为民族情绪和文化传统在后冷战时代又开始激动人心。这里我们看到在文化多元化的趋势下，中国文化正面临着另一可能的厄运：它将被某些人或机构歪曲利用，

---

① 见 Aaron I. Gurevich, The Double Responsibility of the Historian, Diogenes, No. 168, Vol. 42/4, Winter, 1994.

以抗拒人权、民主、法治、自由等普遍性的现代价值的工具。儒家思想恐怕更难逃此劫。如果真的不幸而言中,那么袁世凯“祀孔”和《新青年》“打倒孔家店”的历史未尝不会重演,而中国人也将再一次失去平心静气理解自己文化传统的契机。

由以上所论,可见今天中国的文化危机确是处在一种十分微妙的阶段:一方面充满着“危险”,另一方面又呈现出新的“契机”。(据说这是美国克林顿总统在字面上对中文“危机”一词的理解;其实英文 crisis 也指一种关键性的时刻,有转好或转坏两种可能的方向。)但我们必须认清:这一“危机”是世界性的,由于冷战的终结而全面暴露了出来。这里有一个特别值得注意的吊诡,今天世界上各民族追求文化认同并向西方的文化霸权挑战,虽然出于十分复杂的背景,但理论上的根据却仍然是由西方学人提供的。西方的人类学家、文化评论家、历史学家、哲学家等,在最近二三十年间颇多致疑于所谓“启蒙心态”,因此不再奉直线社会进化论、极端实证论、现代化理论等为金科玉律。文化多元论便是在这一新思潮之下成长起来的。多元文化论(multiculturalism)目前在美国这个多元族群的社会已成为争论的焦点。几年前斯坦福大学的教授会以三十九票对四票取消了该校唯一的“西方文化”的共同课程,而代之以“文化、观念与价值”的新课。在这门新课程中,欧洲的经典虽仍占有一个很高的比重,但其他非西方的作品——包括非洲、亚洲、美洲原住民以及妇女的述作——也构成重要的部分。这一破天荒的改变引起了极热烈的论战,战火至今未熄。由此可知,美国学术界不但在理论上而且在实践中,已承认社会上一切族群的文化都应该包括在大学的通识课程之内,西方文化必须从原来的独霸位置上撤退下来。把这一原则从美国社会推广到全世界,我们便不能不进一步承认:世界上每一民族所创造的文化都有其独特的价值,因此也都同样应该受到尊重。这便为世界各民族寻求文化认同的整体动向提供了理论的根据。今天中国的知识分子,无论在大陆、台湾或海外,也都或多或少、或正或反地受到这一后冷战思潮的冲击。

文化多元论是不是必然否认不同文化之间还可以有共同标准呢?是不是必然涵蕴所有的文化都具有完全相等的价值,更无高下优劣之可言呢?不同文化之间是否可以互相开放、互相影响,终于达成一种基本的共同了解呢?今天我们虽然已较能认识到文化传统的韧性,不再单纯地把它化约为社会、经济或政治力量的依附品,但是我们是否应该走向文化决定论的另一极端呢?文化传统(包括观念和价值)在长期的历史进程中不断变动,这是无可否认的事实。那么所谓“文化认同”——无论是个人的还是集体的,究竟是什么意思呢?以中国而言,是认同于“道术将为天下裂”时代的原始智慧呢,还是认同于西方文化传入以前,甚至佛教传入以前的儒、道等传统呢?如果文化认同也包涵着“与古为新”或“与时俱新”的意思,那么“认同”岂非主要变成了一种创造性的活动,并且不可避免地要容纳外来的文化成分于其中?(一个最明显的例子是1905年《国粹学报》第一期的《例略》说:“于泰西学术,其有新理特识足以证明中学者,皆从阐发。”这是因为当时,国粹学派认为“取外国之宜于我国而吾足以行焉者,亦

国粹也”。)①这些关于文化多元论的问题都不是容易解答的。西方学者近来的讨论虽汗牛充栋,但也只能澄清正反两派的论据,一时还无法消解基本的分歧。②

文化认同在西方学术的讨论仍在热烈进行中;这种讨论对于中国当前的文化危机会发生什么影响是一个最值得注意的问题。今天无论是在中国大陆、台湾、香港或海外,中国知识分子中都不乏倡导文化认同的人。(台湾更出现了仅仅认同于台湾本土的声音。)但是我们细察他们的持论,便会发现他们很少从内部对于自己文化传统的价值作出令人信服的新理解与新阐发。相反地,他们的主要论据是西方流行的一套又一套的“说词”,包括前面所提到的“东方主义”、“后现代”、“后殖民”、“解构”之类。这些“说词”并非不可引用,不过如果文化认同不是出于对自己族群的历史、文化、传统、价值等的深刻认识,而主要是为西方新兴的理论所激动,或利用西方流行的“说词”来支持某种特殊的政治立场,则这种“认同”是很脆弱的,是经不起严峻的考验的。一旦西方的思想气候改变了,或政治情况不同了,文化认同随时可以转化为文化自谴。无论如何,中国的文化认同论者似乎在思想上还是认同于西方的“文化霸权”。这真是一个十分奇妙的吊诡。

这一心理的矛盾自然不自今日始。远在本世纪初,国粹学派便一方面痛斥当时中国学人“尊西人若帝天,视西籍如神圣”,而另一方面则奉达尔文、斯宾塞的社会进化论为无上的真理。他们事实上已为“五四”的启蒙心态,包括贬低中国传统打开了方便之门。我们可以说,国粹派在表面上认同于中国文化,在实质上则认同西方的主流思潮。因为自19世纪下半叶始,达尔文和斯宾塞的理论恰恰在西方思想界占据着中心的地位。③ 同样地,今天不少中国知识分子转向文化认同也是因为西方各种认同理论已在学术界夺得了相当大的一片领域,并从边缘进入中心了。④

这是我为什么要说,中国的文化危机今天仍在持续之中,甚至更为深化了。一百年来,在中国文化界发生影响的知识分子,始终摆脱不掉“尊西人若帝天,视西籍如神圣”的心态。西方知识界稍有风吹草动,不用三五年中国知识分子中便有人闻风而起。所以清末的“神圣”是达尔文、斯宾塞一派的社会进化论,“五四”时代是科学主义、实证主义,30、40年代是马克思主义,现在则是“东方主义”、解构主义之类。但是另一方面,中国知识分子对自己历史、文化、传统的认识则越来越疏远,因为古典训练在这一百年中是一个不断倒退的过程。到了今天,很少人能够离开某种西方的思维架构,而直接面对中国的文学、思想、历史了;他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中

---

① 引自胡逢祥《论辛亥革命时期的国粹主义史学》,《历史研究》,1985年第五期,页150。

② 参看 Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992 和 Joyce Appleby, Lynn Hunt & Margaret Jacab, *Telling the Truth about History*, New York: W. W. Norton & Company, 1994, pp. 291 - 302.

③ 可看 Peter Gay, *The Cultivation of Hatred*, W. W. Norton Company, 1994, pp. 38 - 54.

④ 参看 Elazar Barkan, History and Cultural Studies, in Ralph Cohen and Michael S. Roth, eds., *History and ... Histories Within the Human Sciences*, University Press of Virginia, 1995, pp. 349 - 369.

国的经典。在三十年整理国故的时期,陈寅恪已慨叹:"今日之谈中国古代哲学者,大抵即谈其今日自身之哲学者也。"现在我们恐怕更要下一转语说:"今日之谈中国文、史、哲诸学者,大抵即谈西方某一流派之学者也。"如果这一"视西籍若神圣"的心态不能根本扭转,中国人的文化认同势将长期停留在认同西方的流行理论的阶段。族群的自我认同尽管现在已成为一个相当普遍的世界现象,中国知识分子恐怕未必能把握住这一契机,而在中国的人文研究方面有积极的建树。

今天大概不会有人抱残守阙到完全拒斥西方文化的地步。上面提到的陈寅恪也强调中国"必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。在近代学人中,他是少数能自践其信念的一个。他对西方和印度的经典都有直接的了解,但是他的心灵从来没有为西方所征服。相反地,他却能以不同文化为参照系统而发展出自己对于中国文化的认同。所以他的文化认同中已综合了西方现代的价值,如学术独立、思想自由、男女平等之类。这是读过他的著作的人很容易发现的。然而他的基本认同在中国文化则是毫无可疑的。他确实没有忘记"本来民族之地位"。我并不是说,陈寅恪的文化认同的方式具有典型性。事实上,文化认同对于个人而言都是如庄子所谓"鼹鼠饮河,不过满腹"而已,因此没有两个人的认同是完全一致的。我举此一例,以见认同于中国文化与接受外来文化可以是相反相成的。个人如此,推之集体亦然。

萨义德(Edward Said)在1978年刊行的《东方主义》一书,对于文化认同的研究发生了深远的影响。他严重地指责西方的"东方学家"的偏见,把"东方"描写为西方的反面——非理性、神秘、怪诞、淫乱。他认为这代表了西方帝国主义建立文化霸权的企图,东方人必须起而反抗。这一说法的必然涵义之一自然是东方人必须摆脱西方人所强加的文化宰制,建立起自己的文化认同。但是萨义德的"东方"主要指中东的阿拉伯世界,并不包括中国。以中国而言,事实适得其反。自17、18世纪以来,西方的"东方学家"对古典中国是颂扬远过于贬斥。由于启蒙时代的西方作家对中国描写得太美好,以致造成研究启蒙运动的专家之间的困惑。其中有人提出一种解释,即当时启蒙思想家为了批判西方文化,故意用中国为一种理想来鞭策自己,这就是所谓"打棍子理论"("beating-stick theory"):中国是西方人打自己的一根棍子。我们只要一读《中国:欧洲的模范》(Louis S. Maverick, *China: A Model for Europe*, 1947)这本书,就可以明白其大概的情形了。这是中国人引用"东方主义"的说辞时首先必须注意的重要事实。另一应注意之点是萨义德虽然主张中东阿拉伯世界各族群建立自己的文化认同,以抵抗西方帝国主义的文化霸权,但他并不取狭隘的部落观点。相反地,他认为文化认同绝不等于排斥一切"非我族类"的文化。在1993年刊行的《文化与帝国主义》一书中,他毫不含糊地指出,他一方面既不能接受美国某些白人保守派的文化霸权的观点,以为"我们"只需要关心"我们自己经典";另一方面也不能同情反霸权者的矫枉过正,例如说:阿拉伯人只读阿拉伯的书,用阿拉伯的方法。他指出一个事实,在今天的世界,西方文化已传布到一切地区,其中有些成分已变成世界性的了。(他的例子是:贝多芬的音乐已成为"人类遗产的一部

分”。)总之,今天世界一切文化都是混合体,都杂有异质的、高度分殊的因子,没有一个文化是单一而纯粹的。美国如此,阿拉伯世界也是如此。但是在美国和阿拉伯世界,今天都不乏褊狭甚至多疑的民族主义者,他们往往教育子弟去特别尊崇“自己的”传统,敌视一切“非我族类”的东西。这是一种没有批判精神、没有思维能力的原始冲动。萨义德的新著便是为了矫正这一流弊而写成的。①

萨义德的立场其实和上引陈寅恪的说法不过重点不同而已。他是一方面要求阿拉伯世界的人“不忘其本来之民族地位”,但另一方面在对抗西方帝国主义的文化霸权时,又不应连已成为“人类遗产的一部分”的西方文化也一并抛弃了。他们两人相同之处是在文化认同上强调折衷去取。文化认同折衷论自然比“全盘西化”或“全盘本土化”麻烦得多,更不及后两种方式来得干脆痛快。但 20 世纪的中国经验却清楚地告诉我们:在社会大转变时代,文化认同并没有捷径可循,无论是个人还是民族集体,都必须在长期尝试和不断调整的过程中才能找得到适当的方向。所谓“全盘西化”或“全盘本土化”都只能是少数人的主观想像,可以成为理论上的“理想型”或“模式”,但在现实生活中决无可能出现。以常态情形而言,文化认同必然是在实际生活中逐渐发展和形成的,其间本土的成分和外来的成分互为作用,保守和创新也相反相成,折衷是无可避免的结局。即使是过去的“全盘西化”论者,尽管反对“折衷”,也未尝不承认这一事实。例如 1935 年胡适在评论“本位文化”问题时便说:“我们肯往前看的人们,应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明,让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触,自由切磋琢磨,借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品,当然是一个中国本位的文化,那是毫无可疑的。”②可见“全盘西化”论者当时所提倡的不过是一个主观的态度,并不是真的认为中国可以百分之百地变成西方。

“全盘西化”论者都是自由主义者,他们并不曾想到运用政治暴力来改变中国的文化状态。因为他们有一个牢固的信念:“政府无论如何圣明,终是不配做文化的裁判官。”③因此尽管“全盘西化”是一个有严重语病的名词,它的负面影响毕竟有限;具有独立判断能力的读者不一定会接受他们的论断。但“全盘西化”的偏激提法恐怕也对中国一部分知识分子发生了一种暗示作用,使他们感觉根据一种西方的模式来全面改造中国文化是可能的。1949 年,特别是 1966 年以后,中国经历了一个长期的文化破灭的过程。当时的口号是“不破不立”、“破旧立新”、“破字当头”、“兴无灭资”之类。所以“破”的是中国文化,“灭”的则是 19 世纪末以来传入中国的西方文化(所谓“资产阶级文化”),而“立”与“兴”的则是前苏联的斯大林体制。其实这才不折不扣地是一种“全盘西化”的革命。但它和 30 年代自由主义者所提倡的“全盘西化”有两点最重大的差异:第一,它以政治暴力为推行的方法,第二,它可以说是“反西方的西化”(“anti-

① 见 Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books Edition, 1994, Introduction, xxv－xxvi.
② 胡适,《胡适论学近著》,上海:商务印书馆,1935,页 556。
③ 胡适,上引书,页 555。

Western Westernization”)。[①] “反西方的西化”是一种矛盾的或“辩证的”统一;它对中国知识分子更具有特殊的吸引力:一方面“反西方”可以满足反帝国主义的民族情绪,另一方面“西方化”以“科学的社会主义”的新面貌出现,又恰好符合“视西籍若神圣”的潜意识。这是马克思主义的一般魅力在非西方世界的特殊表现。[②] 从这一角度看自由主义者的“全盘西化”和马克思主义者的“反西方的西化”在思想内容上虽然南辕北辙,但在心理上仍不免有一脉相通之处。

无论是中国的自由主义者或马克思主义者,他们的主要努力也是要为中国寻求一个集体的现代认同。认真地说,他们也不是抛弃了中国,一味“崇洋媚外”。这种常见的道德谴责不仅不公平,而且搔不着痒处。上面已引了胡适的话承认充分“西化”(或“世界化”)并不致导致“中国本位文化”的消灭。同样的话在他的英文论著中更多,不必详引了。即使是中国的马克思主义者也常唱对中国文化应该“取其精华,弃其糟粕”之类的调子。他们的共同问题,在我看来,毋宁在于把中国文化看成了一个“化”的对象——“西化”、“苏维埃化”、“世界化”或“现代化”。他们似乎认为只有在彻底被“化”了以后,中国文化才有可能重新发挥积极的作用。至于在整个“化”的过程中——这是一个相当长的过程——中国文化是不是也可以有一些主动的贡献?或者我们是不是也应该努力使中国文化积极地、正面地参与这个“化”的历史进程?这些问题,从他们的观点上看,是没有意义的,因此也就没有提出来过。我必须声明,我在这里仅仅指出自由主义者和马克思主义者都把中国文化看作一个静物,而不是动力,因此只能被动地接受改造,而不能主动地自我转化。借用禅宗的话说,即是“心迷《法华》转”,而不是“心悟转《法华》”。但是两派在这一点上虽持相同的观点,并不能掩盖他们在其他许多方面的根本差异。

现在我要对中国文化危机和文化认同的问题作一次总结的说明了。

一个世纪以来,文化危机和文化认同在中国相伴而生,并随着时间的推移而互相激荡。中外史学家的论断大致都以西方经济势力的入侵为现代中国文化危机的起源。所以“中国对西方挑战的回应”成为中国近代史研究中的基本典范。这一典范最初起于中国史学界,但最近三四十年来在美国发展得更成熟。根据这一典范,中国近代史始于鸦片战争,此后的每一阶段也都是对西方帝国主义的“回应”。由于“回应”不当,中国的危机于是越陷越深。“回应”理论当然是建立在下面这个假定之上,即中国历史自19世纪中叶以后便停滞不动。换句话说,中国史已无内在发展的动力,一切变动都起于被动地应付西方势力的冲击。试将这个一般性的历史理论移用于文化危机和文化认同的问题上,我们便立刻可以看出“回应”说与上面所论证的“《法华》转”说是完全一贯的。不过

① 此名词借自 Robert Bellah et al., *The Good Society*, New York: Alfred A. Knopf, 1991, p.250.

② 关于马克思主义最能运用“科学规律”与“道德热情”两种相反的力量,使之互为支援,以激动西方一般的知识分子,可看 Michael Polanyi, Personal Knowledge, *Toward a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, 1958, pp.227-233.

由于以前史学家过于看重经济、制度、社会的因素，而视文化为寄附品，所以“回应”的观点没有大规模而系统性地运用在文化史的研究上面而已。

但是文化和历史是不能截然分开的。因此在文化认同的问题上修正“《法华》转”的观点便必然要求在近代史研究上修正“回应”的典范。因为如果一部中国近代史的进程基本上只是对于西方冲击的一系列的“回应”，而中国本身在此期间并没有内在的发展，那么中国文化当然也就只能成为被“化”的对象了。然而有趣得很，大约从 70 年代开始，美国史学界便逐渐对中国近代史领域中的“回应”典范发生怀疑。许多人不约而同地发现中国近代史几乎在每一方面——政治、经济、社会、思想——都显示出内在发展的轨迹，而不能完全解释为对西方的“回应”。到 80 年代中期，这一新的研究取向已表现得相当明显，所以有人正式提出：“回应”说代表着以西方为中心的历史观，是西方霸权在中国近代史研究上的实现，而新取向则预示着以中国为中心的观点将越来越受到新一代史学家的重视了。但新观点的出现也不是对“回应”说的全盘否定，因为西方势力的入侵引起了近代中国的巨大动荡毕竟是无可否认的历史事实。所以新观点并不取消旧观点，不过纠正后者的偏颇罢了。不但如此，如果史学家不能从内部观察近代中国的发展，则中国为什么以这样或那样的特殊方式“回应”西方的冲击也无法得到比较完整而深刻的说明。①

以中国为中心的近代史研究在美国不过刚刚起步，还需要通过大量的专题探讨才能建立起它的新典范的稳定地位。但仅仅是这一转变的本身已大有助于文化认同问题的认识。这一转变也受到萨义德的“东方主义论”的某些影响，因此确和文化认同的问题消息相通。② 前面已提及，萨义德在《文化与帝国主义》新著中，也承认阿拉伯世界的文化认同不应该是排斥一切外来的——尤其是西方的——文化成分。在他看来，有些文化价值即使源于西方，但经过长时期的传播已为非西方的民族所广泛接受，因此便具有世界性了。萨义德先后见解的变迁值得重视。中国的读者如果曾受到《东方主义》的启发而倾向于一种近乎原教旨式的中国文化认同论，现在也有必要参考《文化与帝国主义》的论点而重新体认开放精神的现代意义。文化认同如此，史学研究也是如此。我十分重视 19 世纪中叶以来中国史各方面的内在动力，但并不否认西方文化对近代中国也有正面的、积极的影响。西方并不完全等于帝国主义的侵略和掠夺。真正的关键在于我们寻求文化认同或从事史学研究的时候能不能把握住适当的分寸。

近一二十年来西方多元文化观点的兴起，特别是冷战终结以后，各民族文化在各地区的迅速复活，使许多学者不能不重新估计民族和文化的力量。因此这四五年来，西方讨论民族认同和文化传统的著作相当丰富。这些讨论虽然没有直接涉及中国，但对中国近百年来在文化危机与文化认同上所经历的曲折道路却有参考的价值。有些上面已

---

① 关于美国史学界对“回应”典范的批评以及新研究取向的兴起，可看 Paul A. Cohen 的系统分析：*Discovering History in China*, *American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, Columbia University Press, 1984.

② 参看 Cohen 前引书，页 150 及页 219 注二所引文献。

随文有所引证。现在为了总结全文,让我再提纲挈要,略加申论。

第一,除了19世纪晚期,冯桂芬至张之洞等人倡"中学为体、西学为用"那一短暂阶段外,中国知识界面对西方文化越往后便越不敢相信自己的民族文化在寻求中国的现代认同中能发生积极的作用。但"中体西用"说是早期对西方认识不深的产物,自严复、胡礼垣等人驳斥以后,逐渐无人问津。20世纪以来,无论是"国粹派"或"西化派"都或暗或明地以西方为模式而铸造中国的现代认同。在社会达尔文主义的笼罩之下,中国知识界接受了两个观念:一、所有社会都依循一定的进化阶段而发展,如神权、君权与民权。二、西方不但比中国超前至少一个阶段,而且代表了社会发展的最完美的方式。(因为完美,故能超前。)受着这两个观念的支配,为中国寻求现代认同的人自然便义无反顾地"师法西方"了。虽然不同时期、不同流派之间对于如何"师法西方"以及在哪些地方"师法西方",意见大有出入,但整体而论,他们都认定中国的现代认同以"认同西方"为其主要的部分。国粹派的方式是以现代西方的基本价值早已在古代中国出现(所谓"古已有之");孙中山的方式早期是"迎头赶上"西方,晚年则改为"以俄为师"(孙以1917年后的俄国代表了新的西方);胡适的"西化"以美国为范式;毛泽东"向西方寻找真理"则归宿于"反西方的西化"。总之,"西方"永远是中国现代认同的核心部分;比较有影响力的中国知识分子似乎都不承认自己的文化传统还能在民族的认同中发挥什么积极的作用。这种情况甚至在抗日战争期间也没有改变。举一个最极端的例子:闻一多一方面说:"民族主义是西洋的产物,我们的所谓'古'里,并没有这东西",[①]另一方面,更说"中国文化精神"有三个代表,即"儒家、道家、墨家",顺序为"偷儿、骗子、土匪"。[②] 民族主义在中国也成为彻底否定自己文化传统的力量了。

但前面已指出,中国知识界的这些观点大致上都是西方主流思潮的反映。(闻一多的"偷儿、骗子、土匪"论便直接来自 H. G. Wells。)在本世纪60年代以前,西方学人也自以为西方现代文化代表着"普遍性的价值",一切落后的民族都只有依照西方的模式进行变革,才能进入"现代化"的阶段。民族文化的传统仅仅代表"特殊性的事实",并没有自我转化的能力。甚至民族主义在19世纪中叶至20世纪前半叶的西方思想中也不受重视,马克思主义尤其是一个最显著的例子。思想史家柏林(Isaiah Berlin)和人类学家格尔兹(Clifford Geertz)都要到70年代初才真正认识到民族主义的强大生命力。[③]

这是中国现代文化认同陷入长期困境的一个主要根源:知识分子一心一意以"西方"(不同的"西方")为范式,并借助西方的"新思想"、"新方法"来重建中国。在这个过程中,中国的文化传统不但没有获得其应有的位置,而且愈来愈被看作"现代化"的阻碍,"现代化"每受一次挫折,推动者对文化传统的憎恶便随之更深一层。这一心态的长

① 《闻一多全集·杂文》,页11。
② 同上,页19—23。
③ 前者见 Nationalism: Past Neglect and Present Power,收在 *Against the Current*, Penguin Books, 1982;后者见 After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States,收在 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.

期发展终于造成一种普遍的印象，即以为文化传统可以一扫而光，然后在一张白纸上建造一个全新的中国。（这一点当然又和现代的乌托邦思想相关联，此处不能涉及。）但是冷战后的事实和研究使我们认识到民族文化的传统具有一种看不见的韧力，决非现代的经济、政治的力量所能完全取代；即使是极权统治的暴力也只能暂时压住它，只要压力一松，它又会复苏。所以今天讨论民族认同和民族主义的形成，我们已不能不把文化传统的因素充分考虑在内。① 中国认同危机的主要原因之一便是对于文化传统缺乏足够的认识。我不是说我们必须无条件地肯定或赞扬传统，那是没有用的。我指的是我们必须研究从清代中叶到现在，传统的一切具体方面的表现和变迁。以前不少知识分子只是一味以情绪的语言诅咒传统，其结果则是加深了危机。

第二，前面讨论中国现代认同的问题，其关键性的功用自然是系于中国的知识阶层。上文因避免头绪太多，未加讨论。现在总结之际，不能不作一简单提示。现代的民族认同必须先由每一社会中的文化精英阶层在思想上从事奠基的工作，这是各国历史所共同昭示的。民族观念的界定、厘清及传播，是知识分子的中心任务。所以在英、法、俄三国，起主导作用的是贵族阶层中的知识精英，在德国则是中产阶级知识分子。② 中国的情况稍有不同，而大致可分作两个历史阶段：在清末寻求民族认同及倡导民族意识的是传统的士大夫，但在民国则是现代型的知识分子。但前者既非贵族，后者也不属于中产阶级。这两阶段中的认同方式也略有差异：甲午战后流行的“西学源出中国说”及稍后维新、国粹两派将西方现代的价值观念说成“古已有之”，虽都是附会，但却有加深中国人历史意识的意外效果。国粹派的提倡“国魂”、章炳麟用黄帝纪年，都是历史意识高涨下的产物。但在第二阶段中，由于受到康有为“托古改制”和西方史学观念的双重影响，“整理国故”的运动转以“疑古”、“辨伪”为其指导思想，一切古代传说都因受到严厉的质疑而动摇了。专就史学本身说，这当然是一个进步。然而以民族文化的认同而言，一般社会上的人士，尤其是青年学生，则因此反陷于困惑。何况“五四”以后中国知识界又首先认同于“德先生”（民主）与“赛先生”（科学），中国的民族认同与现代认同竟由此而分裂了。从此再换步移形，自不难滑入“反西方的西化”的轨道。

我们若以其他国家民族认同的历程作对照，中国知识分子在这一方面的特色便十分显著。例如希腊、爱尔兰、以色列等地的知识分子都强调他们在古代的共同文化起源和“黄金时代”；他们甚至大量运用神话、传说、宗教经典等来支持这种虚构的历史，以致引起史学家的严厉批评。但研究民族认同的专家则认为这是另一领域的活动，批评者的指摘尽管有根据，却未搔到痒处。③ 不但西方如此，日本民族认同的要求也一直阻止

---

① 可参看 Anthony D. Smith, The Formation of National Identity 一文，收在 Henry Harris, Identity, Oxford: Clarendon Press, 1995 及 Liah Greenfeld, Nationalism: Five Roads to Modernity, Harvard University Press, 1992. 后一书分别讨论英、法、俄、德、美五国民族主义的发展过程，论证尤为充实。

② 见 Greenfeld 前引书，页 22。

③ 参看 Anthony D. Smith 前引文，页 139—140、149。

了它的史学家和一般知识分子对于天皇开国神话的公开质疑和研究。总之,民族文化的认同和客观知识的追求都是现代的价值,但这两个价值之间竟存在着必然的内在紧张。我在这里只是指出这一事实和中国文化危机的关系,并无下价值判断的用意。这是必须声明的。

第三,中国的民族认同从师法西方归结于"反西方的西化"是一个重要的历史发展。1949 年以后中国大陆正式宣布"一面倒",开始全面模仿斯大林体制。中共借民族主义的力量在中国夺取政权以后,立即抛弃了民族文化的认同,转而认同苏联。在文化政策上,中共不但彻底反西方近代的主流文化(资本主义),而且更强烈地反中国传统(封建主义),至"无产阶级文化大革命"而达到最高潮。不但如此,在毛泽东 1957 年再度访问莫斯科之后,他已开始酝酿反苏联所代表的"新西方"(修正主义)了。自此以后,他虽然仍坚持"阶级斗争"这一"西方真理",但"西方"或"新西方"已只剩下一个乌托邦的影子,再也没有现实的基础了。

以上一段只是现象的描述,而不是谴责。现在我们要对这一现象作进一层的理解。以前一般人常说:中国一向以"天朝"自居,视一切外国人为夷狄,但清代中叶以来屡败于西方帝国主义,受尽屈辱,终于在心理上为西方所征服,从此由妄自尊大一变而为极端的自卑。这一心理的解释稍嫌简单,而且最多只能说明中国人为什么长期以西方为模仿的范本,但不能说明以后那些迂回的转折。最近社会学家研究西方各国民族主义的兴起与演变,特别重视"羡憎交织"("Ressentiment")这一心理因素,似乎很可以供我们参考。所谓"羡憎交织"的心理状态起于企羡和憎恶的情绪受到压制,而又不可能得到满足。它的社会学基础有两个方面:第一是一个民族(或个人)自认对于它所企羡的对象基本上是平等的;第二是在现实上它和对方是处于不平等的状态,以致这一理论上存在的平等几乎没有可能完成。在西方各国民族认同史上,"羡憎交织"的情绪因主观和客观条件的种种不同而有不同的表现,未可一概而论。但它的存在和影响则相当普遍,如法国之于英国,德国之于英、法(尤其后者),俄国之于西方各国,都是显例。这种心理状态之所以特别显现于上述诸国当然首先是因为它们之间,无论就历史、文化或国家规模而言,都相当接近,也就是在理论上确互不相下。其次是在现代文化的成就上,英国起步最先(故无"羡憎交织"的心理),法国次之,德、俄最晚。其中俄国的处境和中国最相似(但并非相同)。俄国彼得大帝在 18 世纪初年便开始效法西方,且取得很大的成绩。到 18 世纪的末期,已有俄国史学家认为俄国历史上的光辉决不在英、法之下,西方不过偶然领先一步而已。俄国只要急起直追,必可赶上并超越西方。在整个 19 世纪,俄国贵族知识分子大体都抱着同样的心理——一方面师法西方,一方面与西方竞赛。他们之间也有"国粹派"("Slavophilism")与西化派("Westernism")之分,然而两派同为建造民族的现代认同而努力,也同以超越西方为最后目标。但在这两个世纪之中,"羡憎交织"的情绪也逐渐在贵族知识分子的心中潜滋暗长。因为他们一方面已看到西方并不完美,现实与理想之间距离颇大,而另一方面又感到赶上西方仍是可望而不可及。

马克思主义在俄国的生根与成长便得力于“羡憎交织”情绪的最后爆炸。俄国最早的一批马克思主义者既是西化派的主要代表,也是幻灭的民粹派(“Narodnichestvo”,即“人民意志”);他们已下定决心要拒斥西方了。他们可以说是“反西方的西化派”的原型。他们在1917年发动的革命便是要毁灭俄国师法了两个世纪的“西方”,这场革命当然首先毁灭了俄国自己的文化传统;但他们认为这是必须而且值得付出的代价。列宁的国际主义的背后也藏着一股“羡憎交织”的俄罗斯民族情绪,通过“无产阶级革命”,俄罗斯人超过了西方资本主义的历史阶段,率先进入社会主义。这便是俄罗斯民族的骄傲,他们在与西方长期竞赛中终于胜利了。①

与俄国民族认同的历史进程相对照,我们立刻可以发现“羡憎交织”的心理在20世纪的中国也是一股不可忽视的力量。首先,中国对于西方恰好具有“羡憎交织”的两个实际的条件:一、中国的文明足以与西方比肩,这是世界公认的事实。二、中国在19世纪与西方强弱悬殊,处于绝对不平等的地位。由于理论上的平等,中国才有资格效法西方,见贤思齐;由于实际上的不平等,中国才会对西方发生企羡的心理,并在效法无成,长期挫折之中转羡为憎,而激起强烈的反西方的情绪。晚清士大夫稍明国际形势者早就主张模仿西方。魏源的“师夷之长技以制夷”和冯桂芬的“采西学议”都是尽人皆知的例子。从19世纪60年代开始,中国模仿西法,范围逐步放大,由技艺、政法、学术思想,至于整个文化的改造。无论是晚清士大夫或20世纪的知识分子,尽管其中有些人主张模仿西方的言论在当时听起来十分刺耳,都没有对中国的民族地位真正失去信念。他们仍深信中国与西方从历史的长程上看,是并驾齐驱的;眼前的优劣是暂时的,只要中国肯努力,西方是能够赶得上的。所以我决不赞成讥笑西化派,甚至严厉自责的知识分子为“丧失了民族自尊心的洋奴买办”。相反地,一个知识分子在文化认同的问题上,敢于公开主张学别人的长处和敢于责备自己的短处,他都首先必须对自己民族的过去和未来具有相当坚强的信心。至于言论是否过偏、用词是否失当,则是另一个问题。中国近代知识分子长期地坚持效法西方正好说明他们在心理上对于中国“本来之民族地位”并未动摇。西化派如此,即所谓“国粹派”或“文化本位派”也是如此。1919年底陈寅恪在美国哈佛大学和吴宓讨论中西文化的优劣,便承认中国的哲学、美术、科学都远不如西方,但他对中国文化的独特价值的肯定一点也没有犹疑。②

就我阅读所及的直觉印象,20世纪的中国知识分子对于中西文化大多数都有矛盾复杂的情绪。国粹派或文化本位派的人在正面自然维护中国的传统,但在侧面往往对西方文化流露一种仰慕的意味;西化派则相反,正面提倡西方的价值,侧面仍未能忘情于传统。这个印象希望将来有人作全面的研究,也许可以得到证实、否证或修订。现在姑引傅斯年在1929年的一个现身说法的观察,他对胡适说:“孙中山有许多很腐败的思

---

① 以上论“羡憎交织”的心理与俄国民族认同的复杂过程都根据 Liah Greenfeld 前引书,特别参看页15—16、265—271。

② 可看吴学昭《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社,1992,页9—10所引《吴宓日记》。

想,比我们陈旧的多了,但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气,完全是一个新人物。我们的思想新、信仰新;我们在思想方面完全是西洋化了;但在安身立命之处,我们仍旧是传统的中国人。"①胡适的评语说:"孟真此论甚中肯。"这个例子可以说明中国现代知识分子身上确交织着中西两种文化的成分,并且彼此交战。这种情况便给"羡憎交织"的心理提供了基础,遇到客观形势发生变化,它就会有种种不同的表现。民国以来,西方各国(包括西化成功的日本)给予中国人民的一般印象是帝国主义的侵略和压迫,知识分子对他们所师法的西方自然便逐渐从企羡转向憎恨;反西方的情绪一天天也在滋长。孙中山便是由于对英、美失望,一变而"以俄为师";陈独秀也从讴歌"德先生"和"赛先生"而改宗马克思主义。自"五四"以后,中国传统的地位早已在青年知识分子的心中一落千丈;在思想激进化的总趋势下,他们虽反西方却不认同于中国的文化传统。因此在政治和思想上活跃的知识分子越来越感到"反西方的西化"具有难以抗拒的吸引力。"羡憎交织"的心理终于把他们推向俄国十月革命的道路。

我必须着重地指出,"羡憎交织"的心理并不是解释20世纪中国文化认同与文化危机的唯一根据,但它确实可以开启一道理解中国现代史的新门径,这是比较史学和历史社会学的一项贡献。

第四,最后我要回到多元文化的问题,并提出一个较为具体的看法。冷战终结以来的世局发展和近二十年来的研究都已证明民族文化的传统具有强大的生命力。因此前苏联与东欧的共产体制崩解以后,每一民族的古老文化力量——尤其是宗教——都很快地复苏了。这是三四十年前人文社会科学家很难想像的。他们当时受实证论——尤其是社会经济决定论——的影响太大,对于视之不见、听之不闻、搏之不得的文化并不重视。照当时的一般想法,工业化带来的社会结构的变迁和科学发展带来的理性觉醒必然导致文化状态的根本改观。甚至宗教也难免要渐归消寂。现代化将使各不同的落后国家循着大致相同的途径走上同一类型的社会,到了那时所谓各民族文化之间的不同,最多也不过是"风格"上的差别而已。无论是"现代化理论"("Modernization Theory")或马克思主义在这个问题上都相去不远。(40年代冯友兰写《新事论》便已持此看法,而冯氏同时又以继承中国文化的传统自许。一直到晚年写《三松堂自序》他似乎都没有发现自己想法的矛盾。)

现在我们既改变了看法,承认民族文化也有它的自主性,我们便不能不接受"世界上的文化是多元的"这一事实。这些不同文化单元所构成的世界至少在可见的将来似乎还不可能达到"大同"的境界,更不必说整齐划一了。前面提到亨廷顿的"文明冲突"说便是从这一新的前提上出发的。(亨廷顿将"文明"界定为"文化实体"〔"cultural entity"〕,故二词可以通用。)②但是把这个前提推向其逻辑的极端便自然出现文化相对

① 《胡适的日记》民国十八年四月二十七日,第八册,台北:远流出版社,1988。
② Huntington, The Clash of Civilizations, *Foreign Affairs*, Summer, 1993, p.23.

主义的危险。依照文化相对主义，则每一文化都是独特的，都有其内在的价值标准，因此谁也不能用自己的价值标准去评判另一文化的是非。举例来说，中国不少知识分子都说中国只有专制传统，没有民主制度；只有纲常名教，没有人权与个人自由。民主、自由、人权都是西方文化的产物。如果循着文化相对主义的逻辑论证，我们便可以理直气壮地为中国的专制和纲常名教辩护说：这在中国文化系统之内是完全正常的、合理的。即使今天中国所实行的是现代专制、现代纲常名教，文化相对主义的论证也依然是有效的。这是文化相对主义的危险性的最显著的例子。

但是事实上，我们承认文化的自主性并不必然要流入文化相对主义；而且即使我们接受某种程度的文化相对主义也不必然要把它推向逻辑的极端。上述的危险不是无法避免的。我们强调文化的自主性并不涵蕴文化决定一切的意思，只不过是为了修正以前的社会经济决定文化的偏激之论而已。如果我们具有知识真诚，我们便必须承认：世界上文化单元虽多，并不是全没有优劣高低可言，今天有些人受到美国流行的“政治正确”（“political correctness”）的庸俗观念的影响，竟不敢再涉及文化的优劣与高低，这是很可笑的。汤因比（Arnold Toynbee）从前曾用过“高级文明”（“higher civilizations”）这一名词，我认为现在还有其效用。但是主要由于人类学研究的进展，今天我们评判文化优劣高低所使用的标准比从前精密多了。最重要的是今天西方学人也不再提“普遍的文明”（“universal civilization”）这一西方的观念了，因为这一观念的潜台词是以西方代表“普遍”。在几个“高级文明”之间，我们至少可以说是互有优劣，互有高低，依我们比较的方面而定。

极端的文化相对主义之所以不能成立是因为它必须假定各文化之间从无交通，也完全不能互相了解，更不能互相吸收。这显然与历史的事实不符。亨廷顿专讲“文明的冲突”倒是有走入极端的危险。在世界各文化单元互相交流、互相了解——虽然不可能达到完整的境界——的情况下，共同的标准还是可以出现的。从前我们过于重视共同标准的作用，以为只要有了它，各文化便可依之实践。例如以“公平”、“民主”、“人权”为共同而普遍的标准，一切国家都可以建立起符合这些标准的制度。以前的人类学家也特别重视寻找“文化共相”（“cultural universals”），并企图在“文化共相”的基础上创造出一个“普遍的文明”，事实证明这都是走不通的路。

今天我们觉悟到一切文化都是个别的，共同原则虽然存在，但其实现仍然要靠各文化内部自寻途径、自创方式。例如即使在西方文化圈内，民主、自由、人权、公平等的具体实现仍然在不同国度有不同的方式，英、法、美、德之间的差异很大。最近华尔泽（Michael Walzer）提出了“厚”（“thick”）与“薄”（“thin”）的一对观念对于解决我们此处的困难颇有启发之处。他说的“厚”是指每一社会或文化的特殊性，“薄”则指人类的普遍性。因为一切不同种族、文化、社会的人都是“人”，所以人的普遍性是无法否认的；但是没有一个人是不属任何特殊社会或文化的，因此人的特殊性也不能抹杀。然而两者相较，他特别重视人的特殊社会、文化背景，“薄”是从“厚”中出来的，也只有在“厚”中，

“薄”才能发展。在平常的日子里,人都生活在他的特殊社会文化之中,并在其中追求某些普遍原则的充分实现。在这种情况下,他不需要把这些普遍原则清楚地提炼出来,争取国际上的同情,一切批判都在他的社会文化的内部进行。但是每逢内在批判遭到国内统治者的残酷镇压而爆发危机,以致引起国际的注意时,内部的抗议便自然会从“厚”中提炼出“薄”——即普遍原则,以昭告于全世界。华尔泽曾特别举出 1989 年捷克人民在布拉格游行时所揭橥的“真理”与“公平”两个口号作为例证。在他看来,这两个观念都代表捷克内部发展出来的普遍原则。他完全能同情地理解这些原则,但是他不可能完全了解这些普遍原则后面所代表的文化背景。换句话说,他只能同情“薄”,而不知道“薄”所由出的“厚”,因为这是只有内部的人才能充分把握得到的。以中国为例,他说:中国知识分子所倡导的“民主”自然是他所愿意支持的。然而知识分子以民主为己任的表现便与美国文化不甚协调了。因为美国人并不以为实现民主的责任可以完全由知识分子承担起来;而且美国文化中有一股反知识分子的倾向。所以他推测这种知识精英主义的现象只有从中国的特殊文化社会背景中去求答案:它或起于列宁主义的前卫政治或出于共产党以前的文化传统——儒家传统。如果民主一旦在中国实现,它仍将具有中国文化的特征。最后华尔泽在一切抽象的、普遍的原则之上,提出了一个最后的但同时也是最基本、最普遍的观念,即“自决”(“self-determination”)——包括个人与社群。这是古今一切文化与社会中都共同承认的核心价值,民主、人权等原则也由此出。“民主”、“人权”的语言起于西方,但这些普遍原则则潜存在一切文化、社会之中,因为没有一个人或社群不重视“自决”的价值。但是我们不能仅注重这些“薄”的普遍原则,而当更重视“厚”的文化背景。“薄”怎样在“厚”中落实才是真正的关键所在。这只有每一文化中的人自己从内部去寻找最合适的途径与方式。①

很显然的,华尔泽不但接受了文化多元论,而且也强调每一文化的内在力量。然而他并没有陷入文化相对主义;他从共同人性中找到了共同标准。让我暂时以他的观察结束这篇文字。

1995 年 7 月 19 日于普林斯顿

(选自《历史人物与文化危机》,
台北:东大图书公司,1999 年再版)

① Michael Walzer, Thick and Thin, *Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1995.

民主、人权与儒家文化

民主与人权这两个完全起源于西方的概念，前者可追溯到古希腊时代，后者则兴起于文艺复兴与启蒙运动之时。[①] 然而，自 19 世纪末以来，中国知识分子对诸如自由、平等、社会契约等一揽子西方思想观念和价值观如此着迷，以至于他们一直致力于将这些观念移植到中国来。1949 年至 1976 年，中国大陆的知识分子无法就民主与人权进行严肃的讨论，而同时期的台湾和香港，自由思想则非常活跃，在那里，民主、自由、平等与人权受到了突出的关注。这一新的思想在中国大陆以外的发展，我们可以分辨出两个不同的流派。

一方面，中国自由传统的主流是以反儒学的面目出现的，在五四运动以及后来集结在台湾《自由中国》周围的知识分子则强化了这一立场，而“发行人”胡适则独一无二地具有既是《自由中国》又是反儒传统的双重身份。另一方面，持文化保守主义立场的新儒家也开始认真正视民主和人权的课题。目睹儒家文化在中国大陆遭到史无前例的大规模损害，新儒家逐渐认识到，如果他们被剥夺了拥有儒家信仰的权利，他们无比珍视的儒家价值观将无法得到拯救。然而他们坚持，如果找不到一条清晰的路径将这些源于西方的观念整合到儒家文化框架之中，包括民主和人权在内的这些思想的舶来品就不可能在中国土壤中植根、壮大。现在我再转向 80 年代至今中国大陆复苏的关于民主和人权的讨论。

众所周知，80 年代初期实行的改革开放政策，在思想领域的反响就是许多新一代中国知识分子奉西方文化为精神指南。在所谓“文化热”期间，西方思想界的形形色色思潮——从新左派、批评理论、现代化理论，到新自由主义，都能在年轻的中国知识分子群体中找到支持者。这场突如其来的西方思想的大洪水引起了强硬反弹，1983 年发起了清除西方精神污染运动。然而，在整个 80 年代，对西方民主思想和理论的再次引进，力

---

① Simon Hornblower，“Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece，”收入 John Dunn 编，*Democracy，the Unfinished Journey，508 BC to AD 1993*（Oxford：Oxford University Press，1993），pp. 1 – 16；Richard Tuck，*Natural Rights Theories，Their Origin and Development*（Cambridge：Cambridge University Press，1979）。

度最大，也最令人鼓舞。诸如自由、权利等与之相关的一系列观念和价值观，被中国知识分子视为民主社会的定义性的标志。

在“文化热”期间，另一个被广泛而热烈地争论的中心主题是传统中国文化与中国现代化的关系。围绕这一极其重要的问题，出现了形形色色的主张。但是，作为五四反传统精神的继承者，大多数鼓吹民主的中国知识分子都对儒学采取否定的态度。在他们看来，儒学已经成为中国迈向自由民主的绊脚石。另一方面，我必须立即补充的是，也就是在这一时期，很多学者和知识分子开始了对儒家人文主义传统的再发现和重估，这部分可以看作是厌恶官方意识形态而采取的抗拒姿态，同时也是对 1949 年以来中国大陆以外儒学研究的一种积极回应。这两种话语，一是关于民主的，一是关于儒学的，在 80 年代一直平行发展，但在 90 年代很多方面开始发生互动。

上文的历史综述，可算作对我将论述的民主、人权与儒家文化的关系的一个导论。学术界围绕这一异常复杂的课题，已经写得够多了。关于如何从多方面来阐述这一关系，从极端否定到极端肯定，研究者事实上已经穷尽了所有可能的角度，足以不容后来者置喙。我这里所要做的工作，并非提供我自己的观点，以使这一漫长的争论更加纠缠不清。因此在下文，我将尝试采取一种历史的视角，以便使这场争论的实质得到更好的理解。

首先，请允许我对作为西方文化和学理概念上的“民主”与“人权”，与作为使用于大多数文明的普世性术语的民主与人权，作一清楚的区分。在后一个范畴中，我把民主看作是普通大众的观念，这一观念是政治权威的来源；而人权则是指，人们应当得到与他们的尊严相称的对待，就如同说这是他们被赋予的一种特定美德，而这正是体面生活的基础。在一些非西方文化中，譬如中国文化，找不到这些特殊的西方概念或术语，但没有证据表明，在这些文化中就不存在这些西方概念所表达的普遍精神。一个明显的例子就是“科学”这个西方概念。这个概念在传统中国知识范畴中是没有的。但恐怕没人会说李约瑟的《中国科技史》(*Science and Civilization in China*)是用词不当。关于民主、人权的这一区别，我不能在这里展开太多的细述。但随着讨论的推进，我将努力证实我的观点。

在今日实际生活中，民主和人权是不可分割和互相补充的。然而，为了便于分析，姑且将二者分开来讨论，这样我们就能建立起对它们与儒家文化的关系的更加清晰的认识。

在中国，首先使用“民主”这个词的人是王韬(1828—1897)，他是理雅各(James Legge)翻译中国典籍时有名的中国助手。在 1867—1870 年间陪同理雅各游历英格兰与欧陆期间，他接触到了西方政治系统的第一手材料。他将欧洲的政体分成三种，分别命名为：民主政体、君主政体、君民共治政体(君主立宪政体)。[①] 在王韬的启发下，康有为

① Ssu-yu Teng(邓嗣禹)and John K. Fairbank(费正清)，*China's Response to the West: A Documentary Survey*(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1954)，pp. 136 - 137.

(1858—1927)根据这一分类设想了一个中国政治历史分期的框架。在他影响很大的著作《孔子改制考》中,他把中国历史分为:"民主",这种最完美的政府形式出现于圣王尧、舜统治的三代;"君宪",是仅次于前者的政府形式,它出现于西周初年;最后,是君主独裁制,这种最糟糕的政府形式自公元前 221 年秦统一中国以来一直延续到康有为的时代。《孔子改制考》的核心主张是,中国第一个倡导民主思想的"改革家"孔子,已经向后人示范了如何通过复杂的制度改革来创造第二个黄金时代。① 我们可以轻易地指出,康有为的整个努力从历史学角度看不过是一派胡言,但这不是问题之所在。这里我们首要关心的正是儒家对西方民主文化的回应,就这一点说康有为所采取的这一战略行动作为证据的价值,则是无比重要的。在康有为这一个案中,康有为不但对接受西方概念没有表现出一点点犹豫,而且甚至试图将其中国化。这立即带来了一系列严重问题。因为在今天许多人的观念中,民主与儒学是不相容的。

这里,让我先转到哈佛大学萨缪尔·亨廷顿(Samuel P. Huntington)系统阐述的文明冲突论:

> 这个命题在学者中几乎不存在异议,即传统的儒学是不民主的或反民主的。中国古典政治唯一的现代元素就是,它的科举制度向有才能的人开放职位而不考虑其社会背景。它甚至还有一套以绩效为标准的晋升体制,然而却无法产生一个民主政体……中国古典儒学及其在朝鲜、越南、新加坡、中国台湾,以及日本(儒学味较淡)的派生物,都强调集体高于个人,权威高于自由,责任大于权利。儒家社会缺乏个人有权对抗国家的传统,对个体权利容忍的限度是,它们是由国家创造的。和谐与合作优先于分歧和竞争。维护秩序和尊重统治者是核心价值观。集团、党派、观念的冲突被看作是危险的和非法的。最重要的是,儒学将社会和国家合为一体,没有给可以平衡国家的自治社会制度提供合法性……事实上,儒家社会和受儒家影响的社会并不欢迎民主。②

就一种批评性分析而言,如此不加区别的概括显然不能让人接受。我引用它的原因是,这种论调不幸在很多论著,尤其是西方的论著中可以碰到。然而,出于澄清的目的,我还是要作一点说明。首先,亨廷顿的"儒家"或"儒学"似乎过于宽泛,几乎等同于"中国的"或"中国"。他的简述讲的更多的是笼统的帝制中国的特征而非儒学本身。他不但忽视了儒学的批判性,也忽视了帝制中国积极的特征。其次,中、西方差异被过分夸大了。在对权威、秩序、统治阶级的尊重以及强调集体的优先性等方面,中世纪的欧洲一点都不比帝制中国差。在当代某些天主教国家,我们仍能找到这些传统。

---

① Kung-chuan Hsiao(萧公权), *A Modern China and A New World* (Seattle: University of Washington Press, 1975), pp. 197－200.

② Samuel P. Huntington, *The Third Wave, Democratization in the Later Twentieth Century* (Norman and London: University of Oklahoma press, 1991), pp. 300－301.

最后，如果我们接受亨廷顿的观点，即在民主问题上儒家与西方有着内在的冲突，那么怎样解释上文提到的这个简单的历史事实呢？即儒者王韬与康有为恰恰是中国早期民主政治体系的崇拜者和提倡者。在儒家与西方民主的关系中值得探究的是，在英格兰之行目睹了真实的西方政治和司法体系之后，王韬的儒家背景是怎样引导他赞赏这一体系的。在一篇关于不列颠政府的文章里，王韬说：

> 然而，统治者与被统治者之间声气相通、人民与管理者之间的密切关系，才是英吉利真正的力量所在……我的观察是，英吉利的日常政治生活事实上实现了我国传统的三代政治理念。
>
> 从行政角度看，推荐与选举是切实可行的，不过被推荐者在被推上管理人民的职位前必须有相当的知名度、良好的德行和成就……大多数统治法规的原则是坚持显示公正为目的……违法者只有在他招供的情况下才上法庭，当事实真相大白并得到证词证实后，嫌犯才被投入监狱。决不存在残酷的箠楚肉刑，监禁中的犯人有衣食供应不致饥寒。犯人还被教以劳动技艺，使他不致沦为游手。犯人家属每周探访他一次，使他悔改并过上新生活。他不会被狱吏虐待。三代以下，如此优秀的监狱制度在中国消失很久了。[①]

由于受到了西方模范的强烈冲击，王韬对英国体制的描述无疑是理想化了。他完全忽视了，当然他也不可能了解英国法律的历史，直到不久以前，在其审问制度中，拷打还被当作取得“完全的证据”的必要手段，而这一点与王韬祖国的情形非常类似。[②] 但上引片断值得特别注意之点是，王韬的注意力被两个问题所吸引：首先，只有在民主制度的政府下统治者与人民才能发展出良好的关系；其次，我们称之为违反人权的行为，诸如拷打取供，只有在号称法治的制度下才能得到有效禁止。而王韬反复宣称英国的政治和司法实践，将儒家经典中描述的三代最高理想化为现实，这一点再清楚不过地反映了他的儒家背景。在王韬看来，儒学与民主、人权这两者的互相兼容是理所当然的。因而，王韬开创了这样一条思路：在中国存在着起源于本土的独立于西方的非常古老的民主理念。这一思考与探究的方向，在19世纪末到20世纪初叶产生了深刻的影响。改良派和革命派都受到了这道咒符的蛊惑。可以毫不夸张地说，如果没有这样的理念支持，恐怕发动戊戌变法或者辛亥革命的当事者，连发动这些运动的动机都不可能有。我们已经见识了戊戌变法的领导者康有为是怎样将“民主”本土化的。现在，我们可以再引用中华民国缔造者孙逸仙博士的一段话来证明我的观点。关于民权主义在中国的起源，孙氏说：

> 中国古昔……有所谓“天视自我民视，天听自我民听”，有所谓“闻诛一夫纣，未

① Teng 和 Fairbank，前引书，p. 140。

② Alison W. Conner，“Confucianism and Due Process，” in Wm. Theodore de Bary（狄百瑞）and Tu Weiming（杜维明），eds.，*Confucianism and Human Rights*（New York：Columbia University Press，1998），p. 181 和 p. 190 注 18。

> 闻弑君”，有所谓“民为贵，君为轻”，此不可谓无民权思想矣！然有其思想而无其制度。①

需要指出的是，这些古语都出自《孟子》。其中第一句出自《尚书·泰誓》，为《孟子》所引用。第二句则表述了儒家关于人民有革命权利的理念。最后一句话表达了这样一层意思：普通人民才是政治权威的终极来源。正如我们所知，孙逸仙一视同仁地重视西方政治理论和儒学遗产。但他真诚地相信，他的民主革命从儒家政治理念那儿受到的激励与法兰西大革命那儿得到的一样多。这与亨廷顿“中国的儒家遗产……是现代化的障碍”的论断形成了有趣的对比。②

所有关于儒学与西方民主观念关系的认真讨论，都会涉及对儒家政治原理的澄清。确切地说，找出那些在19世纪末广泛传播并使中国知识分子对民主产生兴趣的儒家政治理念，是非常重要的工作。在此我想简单提一下在中国政治思想史上已成为经典的黄宗羲（1610—1695）的《明夷待访录》。③ 这本书尽管17世纪中叶已写成，但一直默默无闻，直到19世纪才被改良派或者革命派的知识分子们重新发现。本书对中国、日本知识分子的影响广为人知，因而无须在这里多着笔墨。这里只是将《明夷待访录》当作悠久的儒家政治思想传统的一个终极成果来加以讨论。

限于篇幅，我只能提出三点。首先，作为对《孟子》传统的继承，黄宗羲发展了人民是政治权威终极来源这一命题。用他的话说，古者以天下为主，君为客。换言之，君主只是人民选择用来处理公共世界各种事物的仆人。然而，由于天下大事千头万绪，“君”凭一己之力不能统治好，因此必须由后来称之为“臣”的同事分担。需要明确的是，臣也是向人民、而非向君主负责的。但是，令黄宗羲沉痛的是，所有这些政治原则在秦统一中国后（前221）被颠倒了过来。从公元前221年起，历代皇帝占据了“君”的地位后就把整个国家当作自己的私产。结果是，不但人民成了奴仆，遭受君主反复无常的剥削和压迫，连大臣也成了君主的私人仆役。简言之，中国的政治世界已经被颠倒太久了，黄宗羲写《明夷待访录》的目的非常清晰地就是要纠正这一错误的秩序。

其次，黄宗羲把儒家政治批判的传统发展到了一个更高的水平。在“学校”篇中，他强调儒家的学校必须同时发挥政治和教育双重功能。除了培养学者——官员外，学校应该是一个可以公开发表政见的政治批判场所，当学者们轮流主持对时政的讨论时，皇

---

① 引自余英时，“Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture,” in Chu-yuan Cheng, ed., *Sun Yat-sen's Doctrine in the Modern world*（Boulder & London：Westview Press，1989），p. 94. 编按已收入本汉译集。

② Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order（New York：Simon & Schuster，1996），p. 238. 我认为福山（Francis Fukuyama）下面对亨廷顿的评价是十分公允和合理的：“当亨廷顿正确地说，现代自由民主产生于天主教文化时，形形色色的天主教在现代民主出现以前怀着敌意极力压制自由的宽容和民主的辩论。扮演民主绊脚石角色的儒家在这方面不会比其他文明更加反动，尤其是把它与印度教或者伊斯兰文化相比如此，这一点更加明显。”见 Francis Fukuyama，“Modernization and the Future of Democracy in Asia,”收入 Eric Wu 和 Yun-han Chu 编，*The Predicament of Modernization in Asia*（Taipei：National Culture Association，1995），p. 20。

③ Wm. Theodore de Bary（狄百瑞）译，*Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*，*Huang Tsung-hsi's Ming-I-tai-fang lu*（New York：Columbia University Press，1993）.

帝和大臣应当定期像学生那样坐在太学中认真倾听。黄宗羲论证到，这样做是有必要的，因为皇帝以为是者未必皆是，以为非者未必皆非。他不必自己决定对错，而应该与学校之士共同决策。当然，这样的思想并非是黄氏发明的，子曰："天下有道，则庶人不议。"（《论语·学而》）这句话的意思非常清楚：当皇帝的统治有失误时，即使一个普通人也有权批评。《左传·襄公三十一年》载，郑国相子产拒毁乡校，而他的政策在那里受到了激烈的批评。儒家学者读史至此，高度赞扬了子产的作为。[①] 这一传统不仅非常古老，而且延续到了汉代的太学生运动、宋代，直到黄宗羲自己的时代。

最后，黄宗羲对"法治""人治"对立的强调，应该视为儒家政治思想的新发展。黄氏对"有治法而后有治人"的坚信几乎是对儒家传统的颠覆。但是，他所说的"法"与法家的"法"绝不等同。在黄宗羲看来，秦朝加以具体化了的法家之法纯乎是法规条文，它只是为皇帝利益服务的"非法之法"。相反，黄宗羲要确立的法是为人民捍卫这个世界的。正如狄百瑞正确指出的那样，黄宗羲首先关心的是确立"法之基础"，它应当是"统治体系或者统治制度的本质而非法律术语，它应当代表人民的利益，并与道德律法相一致"。[②]

由于黄宗羲《明夷待访录》和其他理论，晚清改良派或者革命派两大营垒都骄傲地宣称黄是中国民主思想家的先驱。早年政治思想的形成与政治生活深受这部著作影响的梁启超（1873—1929），直到1929年的一篇文章中，仍然认为黄宗羲的伟大之处在于，他在早于卢梭《社会契约论》数十年前（准确地说应该早了整整一个世纪）写出了这部巨著。[③] 1895年，当《明夷待访录》重见天日时，孙逸仙立刻将包括前两篇的一个节选本寄给了日本友人。有学者以这一事实证明《明夷待访录》是孙中山革命的共和思想中中国方面的来源。[④] 因此，《明夷待访录》提供了一个说明性的个案，具体地向我们展示了17世纪的儒家政治思想是怎样为近代中国精英知识分子接受和欣赏西方民主理念和价值观做了思想准备的。这里我必须声明，我并不同意以前某些学者的看法：黄宗羲可以与卢梭、洛克、穆勒相比。我的意思是，黄宗羲确实发展了一套新的有趣的理念，这套理念可以最好地被解释为对西方民主理念的接受。如果承认我在上文所作的"专门学理意义上的概念"与"普世性术语"的区分还有一点道理的话，那么可以说，黄宗羲将关于人民是政治权威的来源这一普遍的儒家观念，发展到了时代所能容许的极致，而西方民主思想在学理意义上是与之有差别的，但是在普遍意义上则是一致的。

现在让我转到人权及其与儒家文化的历史关系。"民主"、"人权"作为概念，在中国传统话语中是没有的。然而，如果我们同意1948年的《联合国宣言》对"人权"的定义中

---

① James Legge 译，The Ch'un Ts'ew with Tso Chuen（《春秋左传》）（香港：香港大学出版社，1960），pp. 565 - 566。

② 狄百瑞，前引书，页24。

③ 梁启超，《中国近三百年学术史》（上海：中华书局，1936），页46—47。

④ Ono Kazuko（小野和子），"Son Bun ga Minakata Kumagusu ni okutta 'Genkun，Genshin' ni tsuite，" in *Son Bun Kenkyu* 14（1992年4月），pp. 19 - 24. 此文译成中文，刊《中国哲学》16辑（1993年9月），页527—540。

的双重含义——普遍人性与人类尊严，那么正如“民主”一样，我们能证明儒学中有“人权”思想，只不过是以不同的概念表达而言。有趣的是，在西方人权理论史上有过这样一次著名的论断：

> 用语言难以直白浅显地表述权利……拥有一种权利意味着受益人同时承担对别人的责任，所有关于权利的命题都可直白浅显地翻译成所有关于义务的命题。如果承认这一点，如何表述权利就显得无关宏旨，关键是当我们谈到人权时，便是提出了我们对他人应负有何种义务这一问题，而不是向我们提供任何独立的伦理上的洞见。①

毋庸赘言，我自知学浅不足以判断这一论断是否正确。我在这里介绍它的原因仅仅是，当我试图讨论人权思想是否在儒学中存在时，它深深地打动了我，尤其是下面对这一论断的进一步阐述：

> 如果可以这样完整地表示权利，即对权利的拥有者而言，权利多少是对他人承担义务的一种复杂约定，而那些义务能够反过来被更高层次的道德律法所解释，那么权利是一种独立的表述的观点显然已经被抛弃，权利含义拥有了解释性和证明性的道德力量。②

将这段话从上下文语境中抽出稍加弯曲，我认为它再恰当不过地解释了“人权”概念在儒家传统中缺位的原因。在整个儒学史中，用义务的表述代替了对权利的表述。这可用孟子对梁惠王的这段建议为例：

> 是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子。乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善……王欲行之，则盍反其本矣！五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣：谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。③

这里，孟子提出了一个真正的“君”应该对治下人民所负有的义务。然而，如果我们把他的义务表述翻译为权利表述，可以立刻非常清晰地看到，人民不仅有权使用土地和有权在农忙季节获得完全的人身自由，而且有受教育的权利。儒学文本与历史记载中充满了对个人和形形色色政治、社会角色的义务或者责任的讨论。它们中的大部分可以被解读成是人们拥有利益的权利。权利义务相互依赖，二者是一枚硬币的两面。在儒家的人权观中有一点特殊性，它的含义能通过密切地检视硬币的另一面加以更好地把握。

---

① Richard Tuck，前引书，页 1。
② 同上，页 6。
③ Mencius I. A. 7(《孟子·梁惠王上》)，D. C. Lau 译(Harmondsmith：Penguin Books，1970)。

《论语》、《孟子》与其他儒学文本对普遍人性和人类尊严的表述同样是非常清晰的。[①] 显而易见，到公元1世纪为止，儒家的人权概念中关于人类尊严的内容在官方法令中表现为禁止买卖和杀害奴隶。在公元9年，新朝皇帝王莽因为集市买卖奴隶而声讨秦朝时，用了如下表述：

> 又置奴婢之市与牛马同栏，制于民臣，颛断其命，奸虐之人因缘为利，至略卖人妻子，逆天心，悖人伦，缪于"天地之性人为贵"之义。[②]

公元35年，东汉光武皇帝在一道诏书中写道："天地之性人为贵，其杀奴婢不得减罪。"[③] 这两个例子充分显示了，儒家关于人类尊严的理念已经转化为法律行动。作为一项制度，蓄奴不被儒家认为是合法。胡适曾说过一个著名诗人陶渊明的故事（365—427），陶渊明派一个仆人到他儿子那里去，在给儿子的信中他写道："真诚等待这个小伙子，因为他和你一样是我的另一个儿子。"胡适只有十来岁时读到了这一感人的逸事，但是他承认这件事情对他此后的生活与事业产生了深远的影响。[④] 这故事提醒我们想起孟子曾强调的观点——即使是对待乞丐也要充分尊重他的尊严。[⑤]

最后，我希望就儒家的自我个体的观念略赘数语。在今日的西方流行着一种说法，即使在儒家基础上能够生发出中国的"人权"，那么这种"人权"也只是一个具有隶属于社群特征的变种。西方式的个体权利观不但与儒家思想抵触，也与整个中国文化相抵触。以我所见，这一观点只是正在西方进行的集体主义与个人主义争论的一个支流。[⑥] 这里我不可能展开这个问题。我想说的是，中国式的集体主义与西方式的个人主义之间的差异被过分地夸大了。很多西方作者阅读了太多把20世纪的中国集权主义追溯到儒家传统的论调。如果我们走出书斋直面现实，就不难发现，无论是西方文化的个人主义倾向，还是中国文化中的集体主义倾向，皆非若是之甚。事实上，中国人的个人主义作风远非学者想象的那样稀缺，否则孙逸仙博士也不会发出"中国人是一盘散沙"的浩

---

① 参见 Irene Bloom，"Fundamental Intuitions and Consensus Statements：Mencian Confucianism and Human Rights，"收入 de Bary 和 Tu 前引书，页94—116。

② Pan Ku（班固），*The History of the Former Han Dynasty*，卷三，Homer H. Dubbs 译（Baltimore：Waverly Press，1955），页285。本文引用时略加修改。

③ 范晔，《后汉书》（北京：中华书局，1965）卷一，页75。

④ 胡适，《胡适论学近著》（上海：商务印书馆，1935），页514。需要指出的是，此事亦见朱熹《小学》，这本书在13世纪晚期到20世纪早期一直是儒家启蒙教育的基础教材。

⑤ *Mencius*，Ⅵ. A. 10，pp. 166－167. 关于此章的说明讨论见 Irene Bloom，前引书，页108。当谈及人类尊严在儒学中的核心重要性时，我并不是含沙射影地说，在中国历史上侵犯人权的情形较其他文明要少。我同意狄百瑞的观点：历史地看，要儒学对中国历史上所有罪恶负责是毫无道理的。缠足就是一例。正如狄百瑞说的那样："缠足经常被当作显示儒学残忍、扭曲、男权至上的罪恶习标志"，但实际上正如他清楚地阐明，这种侵犯女性人权的极端形式与儒学、佛教均毫无关系。（Wm. Theodore de Bay，*The Trouble with Confucianism*〔Cambridge，Massachusetts：Harvard University Press，1991〕，p. 104. ）这里我想指出一个重要却被长期忽视的事实，理学的创立者程颐（1033—1107）的所有后代，直到元代都忠实沿袭不缠足的家族传统，见丁传靖编，《宋人轶事汇编》（北京：中华书局，1981）卷九，第二册，页455。

⑥ 参见 Shlomo Avineri 和 Avner de-Shalit 编，*Communitarianism and Individualism*（Oxford：Oxford University Press，1992）。

叹了。在他看来,大概一粒沙子代表一个中国家庭吧。

下面请允许我再以历史的考察来总结我的观点。自 16 世纪初叶起,儒家正缓慢但又无可置疑地从集体主义向个人主义过渡。在理论上,王阳明的"良知"说就是这一转变的明显标志。一开始,王阳明用"天理"来界定"良知",而"天理"是一个无所不包的概念,强调"人与天地万物的一体"。然而到了 1521 年,他开始用个体的概念重新构建自己的学说。当一个学生问他:"道一而已。古人论道往往不同,求之亦有要乎?"他的回答是:

> 道无方体,不可执著。道即是天,若识得时,何莫而非道?若解向里寻求,见得自己心体,即无时不处不是此道。亘古亘今,无始无终,更有甚异同?①

非常清楚,王阳明的儒学观点开始从传统的对同一的强调,向个体化与多元化过渡。这种细微的嬗变导致了新儒家个人主义的崛起。②

无独有偶,儒家的社会思想也发生了同样的个人主义转向。以"公"与"私"这一对立的概念为例,就能充分地说明这一点。16 世纪以前,占统治地位的是私利应当服从于公益的观念,这也是社群高于个体的基本信条。可是到了 16 世纪中叶,余燮(1496—1583)挑战了传统观点:"若人皆知私为第一,则公亦可建矣。"他以后明清两朝持与他相近观点的还有李贽(1527—1602)、黄宗羲、顾炎武(1613—1682)和戴震(1724—1777)。顾炎武的观点代表了这种倾向后来达到的新的深度:

> 天下之人,各怀其家,各私其子,其常情也。为天子为百姓之心,必不如其自为。此在三代以上已然矣,圣人者因而用之,用天下之私以成一人之公,而天下治。……故天下之私,天子之公也。

这段话的意思简单地说就是,"公"与"私"并不互相冲突。政府(被象征化为"天子")以"公"的名义起作用的惟一功能就是,让所有人民的私利以不同方式充分实现。这一观点尤其明显地体现在"故天下之私,天子之公也"这句话上。显然,按照这一新的理论框架,公利不是所有个体私利的总和,而是完全依赖于每个个体的存在。我必须补充的是,从这一观点上,我们可以感觉到他对帝制国家的深刻的不信任。③

儒家社会政治思想中发生的个人主义转向,开创了一个新的思想框架,这个框架对清末知识分子接受西方价值观和思想是大有裨益的。试举一例,梁启超在 1903 年曾对国家权利和个人权利的关系进行了讨论,他说:

---

① Wang Yang-ming(王阳明),*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*,Wing-tsit Chan(陈荣捷)译(New York: Columbia University Press,1963),p. 230。

② 参见 Wm. Theodore de Bary,"Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,"收入 de Bary 编,*Self and Society in Ming Thought*(New York: Columbia University Press,1970),pp. 145 - 245。

③ 关于"公"、"私"这对矛盾的探讨,取自我的"Business Culture and the Chinese Traditions — Toward a Study of the Evolution of Merchant Culture in Chinese History",编按已收入本汉译集,顾炎武语引自《亭林文集》卷一《郡县论五》,《四部丛刊》本。

一部分之权利合之，即为全体之权利；一私人之权利思想积之，即为一国家之权利思想，故欲养成此思想，必自个人始。①

我们只需把上文的“公”、“私”替换成“国家权利”、“个人权利”，就能发现梁启超所作的论断与很久以前的顾炎武或者余燮是一样的，“故天下之私，天子之公也”或“若人皆知私为第一，则公亦可建矣”。说这些观点之间存在着结构上的一致，当无大谬。严复在一封日期为“1902 年 4 月”的致梁启超的信中，从大量细节充分讨论了“权利”的概念，以及应该怎样将它放回到传统的中国文化。② 不妨补充一点，此时严复已经完成了穆勒《群己权界论》（*On Liberty*）的翻译，并于 1903 年出版。③ 不难想到，梁启超《新民论》中关于“权利”和“自由”的两篇文章，是在严复译著的影响下写作的。因而，毫无疑问的，当梁启超写作上引片断时，正有意识地努力钻研西方的“权利”观念。但是在下意识层面，他的思考不可避免地受到了他所熟悉的此前儒学关于“公”与“私”两极关系的新框架的界定。这个有趣的个案似乎支持了我的论点：在中国精英知识分子乐于接受西方“民主”、“人权”以及其他一揽子观念的过程中，儒家文化当之无愧地发挥了文化背景的作用。④

与近代相比，“民主”与“人权”在当今中国碰到的麻烦，是完全不同性质的。由于儒家文化无论在精英层面还是在大众层面都受到了摧毁或者歪曲，在 1949—1976 年间这种破坏尤甚，⑤因而很难看出儒家文化到底能在多大程度上继续背负“中国现代化不可逾越的障碍”这一骂名。以中国目前的现状而言，我还怀疑仅靠儒家文化就能缔造另一种社会—政治系统，而且在这一系统中，“民主”与“人权”在语言层面上是完全不存在的。正如我们已经看到的，这两个概念在中国本土化的时间已经长达一个世纪。不可想象，离开了这两个概念（自然还有“自由”、“个人自主”等等），中国精英知识分子能够严肃地进行政治讨论。在我看来真正的问题是，如何让儒家文化保持新的生机，方能继续参与这样的讨论。

（选自《余英时英文论著汉译集·
人文与理性的中国》，上海古籍出版社，2007 年版）

① 梁启超，《新民说》，《饮冰室合集》（北京：中华书局，1989），页 36。英译见 Hao Chang（张灏），*Liang Ch' i-ch' ao and Intellectual Translation in China. 1890－1907*（Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971），p. 195.

② 严复，《严复合集》（台北：辜公亮文教基金），卷一，页 288—289。

③ Benjamin Schwartz（史华慈），*In Search of Wealth and Power*, *Yen Fu and the West*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964，第 6 章。

④ 见拙著，《现代儒学论》（River Edge, New Jersey: Global Publishing Co., 1996），页 1—59。

⑤ 参见一份对上海周边地区进行的区域研究报告：Godwin C. Chu 和 Yannan Ju, The Great Wall in Ruins: Communication and Cultural Change in China（Albany: State University of New York Press, 1993）。

犹记风吹水上鳞

——敬悼钱宾四师

海滨回首隔前尘，犹记风吹水上鳞。
避地难求三户楚，占天曾说十年秦。
河间格义心如故，伏壁藏经世已新。
愧负当时传法意，唯余短发报长春。

8月31日深夜一时，入睡以后突得台北长途电话，惊悉钱宾四师逝世。悲痛之余，心潮汹涌，我立刻打电话到钱府，但钱师母不在家中，电话没有人接。所以我至今还不清楚钱先生（我一直是这样称呼他的，现在仍然只有用这三个字才能表达我对他的真实情感）逝世的详情。不过我先后得到台北记者的电话已不下四五起，都说他是在很安详的状态下突然去的，这正是中国人一向所说的"无疾而终"。这一点至少给了我很大的安慰。今年7月我回到台北参加"中央研究院"的会议，会后曾第一次到钱先生的新居去向他老人家问安。想不到这竟是最后一次见到他了，走笔至此禁不住眼泪落在纸上。

最近十几年，我大概每年都有机会去台北一两次，多数是专程，但有时是路过。每次到台北，无论行程怎么匆促，钱先生是我一定要去拜谒的。这并不是出于世俗的礼貌，而是为一种特殊的情感所驱使。我们师生之间的情感是特别的，因为它是在患难中建立起来的；四十年来，这种情感已很难再用"师生"两个字说明它的内容了。但最近两三年来，我确实感到钱先生的精神一次比一次差。今年7月初的一次，我已经不敢说他是否还认识我了。但是他的身体状态至少表面上还没多大变化。所以他的突然逝世对我还是一件难以接受的事。

我对于钱先生的怀念，绝不是短短一两篇，甚至三五篇"逝世纪念"那种形式化的文字所能表达得出来的，而且我也绝不能写那样的文字来亵渎我对他老人家的敬爱之情。所以我现在姑且回想我最初认识他的几个片断，为我们之间四十年的师生情谊留下一点最真实的见证，同时也稍稍抒发一下我此时的哀痛。以后我希望有机会写一系列文

字来介绍他的思想和生平，但那必须在我的情绪完全平复以后才能下笔。

钱穆草创新亚书院时，校舍简陋，学生不超过二十人

我在前面所引的诗是我五年以前祝贺钱先生九十岁生日的四首律诗的最后一首，说得正是我们在香港的那一段岁月。我第一次见到钱先生是1950年的春天，我刚刚从北平到香港，那时我正在北平的燕京大学历史系读书。我最初从北平到香港，自以为只是短期探亲，很快就会回去的。但是到了香港以后，父亲告诉我钱先生刚刚在这里创办了新亚书院，要我去跟钱先生念书。我还清楚地记得父亲带我去新亚的情形。钱先生虽然在中国是望重一时的学者，而且我早就读过他的《国史大纲》和《中国近三百年学术史》，也曾在燕大图书馆中参考过《先秦诸子系年》，但是他在香港却没有很大的号召力。当时新亚书院初创，学生一共不超过二十人，而且绝大多数是从大陆流亡来的难民子弟，九龙桂林街时代的新亚更谈不上是“大学”的规模，校舍简陋得不成样子，图书馆则根本不存在。整个学校的办公室只是一个很小的房间，一张长桌已占满了全部空间。我们在长桌的一边坐定不久，钱先生便出来了。我父亲和他已见过面。他们开始寒暄了几句。钱先生知道我愿意从燕京转来新亚，便问我以前的读书情况。他说新亚初创，只有一年级。我转学便算从二年级的下学期开始，但必须经过一次考试，要我第二天来考。我去考试时，钱先生亲自出来主持，但并没有给我考题，只叫我用中英文各写一篇读书的经历和志愿之类的文字。交卷以后，钱先生不但当场看了我的中文试卷，而且接着又看我的英文试卷。这多少有点出乎我的意料之外。我知道钱先生是完全靠自修成功的，并没有受到完整的现代教育。他怎么也会看英文呢？我心中不免在问。很多年以后，我才知道他在写完《国史大纲》以后，曾自修过一年多的英文，但当时我是不知道的。阅卷之后，钱先生面带微笑，这样我便录取了，成为新亚书院文史系二年级第二学期的学生了。这是我成为他的学生的全部过程。现在回想起，这是我一生中最值得引以自傲的事。因为钱先生的弟子尽管遍天下，但是从口试、出题、笔试、阅卷到录取，都由他一手包办的学生，也许我是唯一的一个。

钱先生给我的第一个印象是个子虽小，但神定气足，尤其是双目炯炯，好像把你的心都照亮了。同时还有一个感觉，就是他是一个十分严肃、不苟言笑的人。但是这个感觉是完全错误的，不过等到我发现这个错误，那已是一两年以后的事了。

当时新亚学生很少，而程度则参差不齐。在国学修养方面更是没有根基，比我还差的大有人在。因此钱先生教起课来是很吃力的，因为他必须尽量迁就学生的程度。我相信他在新亚教课决不能与当年北大、清华、西南联大时相提并论。我个人受到他的教益主要是在课堂之外。他给我的严肃印象，最初使我有点敬而远之。后来由于新亚师生人数很少，常常有同乐集会，像个大家庭一样，慢慢地师生之间便熟起来了。熟了以后，我偶然也到他的房间里面去请教他一些问题，这样我才发现他真是“即之也温”的典型。后来我父亲也在新亚兼任一门西洋史，他常常和我们一家人或去太平山顶或去石

澳海边坐茶馆，而且往往一坐便是一整天，这便是上面所引诗中的“犹记风吹水上鳞”了。钱先生那时偶然还有下围棋的兴趣，陈伯庄先生是他的老对手，因为两人棋力相等。我偶然也被他让几个子指导一般，好像我从来没有赢过。

> 一年暑假，钱穆患严重胃溃疡，孤零零躺在教室地上养病，内心却渴望读王阳明文集

这样打成一片以后，我对钱先生的认识便完全不同了。他原本是一个感情十分丰富而又深厚的人。但是他毕竟有儒学的素养，在多数情况下，都能够以理驭情，恰到好处。我只记得有一次他的情感没有完全控制好，那是我们一家人请他同去看一场电影，是关于亲子之情的片子。散场以后，我们都注意到他的眼睛是湿润的。不用说，他不但受了剧情的感染，而且又和我们一家人在一起，他在怀念着留在大陆的子女。但这更增加了我对他的敬爱。有一年的暑假，香港奇热，他又犯了严重的胃溃疡，一个人孤零零地躺在一间空教室的地上养病。我去看他，心里真感到为他难受。我问他：有什么事要我帮你做吗？他说：他想读王阳明的文集。我便去商务印书馆给他买了一部来。我回来的时候，他仍然是一个人躺在教室的地上，似乎新亚书院全是空的。

我跟钱先生熟了以后，真可以说是不拘形迹，无话不谈，甚至彼此偶尔幽默一下也是有的。但是他的尊严永远是在那里的，使你不可能有一分钟忘记。但这绝不是老师的架子，绝不是知识学问的傲慢，更不是世俗的矜持。他一切都是自自然然的，但这是经过人文教养浸润以后的那种自然。我想这也许便是中国传统语言所谓的“道尊”，或现代西方人所说的“人格尊严”。

这种尊严使你在他面前永远会守着言行上的某种分寸，然而又不觉得受到什么权威的拘束。说老实话，在50年代初的香港，钱先生不但无权无势，连吃饭都有困难，从世俗标准看，哪里谈得上“权威”两个字？这和新亚得到美国雅礼协会的帮助以后，特别是新亚加入中文大学以后的情况，完全不同。我们早期的新亚学生和钱先生都是患难之交。以后雅礼协会和哈佛燕京社都支持新亚了，香港大学又授予他荣誉博士学位，钱先生在香港社会的地位当然遽速上升。但是就个人的亲身体验而言，钱先生则依然故我，一丝一毫也没有改变。发展以后的新亚迁到了嘉林边道。我仍然不时到他的房间里聊天，不过常不免遇到许多形形色色的访客。有一次，一位刚刚追随他的文史界前辈也恰好在座，忽然这位先生长篇大段地背诵起文章来了。我没有听清楚是什么，钱先生有点尴尬地笑，原来他背诵的是钱先生几十年前在北平图书馆馆刊上所发表的一篇文字。这一切都和钱先生本人毫不相干。1960年春季钱先生到耶鲁大学任访问教授，我曾两度去奉谒，他和钱师母也两度到康桥作客。他们临行前，还和我们全家同去一个湖边木屋住了几天。我们白天划船，晚上还打麻将。这才恢复到我们50年代初在香港的那种交游。钱先生还是那么自然、那么率真，那么充满了感情，但也依然带着那股令人起敬的尊严。

上面描写的钱先生的生活的一面,我想一般人是不十分清楚的。我能比较完整地看到这一面也是由于特殊机缘造成的。钱先生从来不懂得哗众取宠,对于世俗之名也毫无兴趣,更不知道什么叫做“制造社会形象”或“打知名度”。这些“新文化”是向来和他绝缘的。因此他不会在和人初相识时便有意要留下深刻的印象。他尤其不肯面对青年人说过分称誉的话。除非有50年代香港的那种机缘,钱先生的真面目是不易为人发现的。他对《论语》“人不知而不愠”那句话,深信不疑,而近于执著。50年代初他和我闲谈时也不知提到了多少次,但他并不是向我说教,不过触机及此罢了。

上面说到我得到钱先生的教益主要是在课堂以外,这也有外缘的关系。我在新亚先后读了两年半,正值新亚书院最艰困的时期,钱先生常常要奔走于香港与台北之间,筹措经费。1950年年底,他第一次去台北,大约停留了两三个月,好像五一年的春季,他没开课。五一年冬他又去了台北,不久便发生了在联合国同志会演讲而礼堂倒塌的事件。钱先生头破血流,昏迷了两三天,几乎死去。所以整个五二年春季他都在台湾疗养。五二年夏初,新亚书院举行第一届毕业典礼,我是三个毕业生之一。但钱先生还没有康复,以致竟未能赶回香港参加。所以我上钱先生的课,一共不过一个半学年而已。事实上,我有机会多向钱先生私下请益是在他伤愈回港以后,也就是我毕业以后。

钱穆是开放型的现代学人,承认史学的多元性,但同时又择善固执,坚持自己的路向

大概在1950年秋季开学不久,我为了想比较深入地读《国史大纲》,曾发愤作一种钩玄提要的工夫,把书中的精要之处摘录下来,以备自己参考。我写成了几条之后,曾送呈钱先生过目,希望得到他的指示。这大概是我第一次在课外向他请教。钱先生的话我至今还记得。他说:“你做这种笔记的工夫是一种训练,但是你最好在笔记本上留下一半空页,将来读到别人的史著而见解有不同时,可以写在空页上,以备比较和进一步的研究。”他的闲闲一语对我有很深的启示,而且他透露出他自己对学问的态度。《国史大纲》自然代表了他自己对一部中国史的系统见解。但是他并不认为这是唯一的看法,而充分承认别人从不同的角度也可以得出不同的论点。初学的人,则应该在这些不同之处用心,然后去追寻自己的答案。用今天的话说,钱先生的系统是开放的,而不是封闭的。这个意思,他在《国史大纲》的“引言”和“书成自序”中也隐约地表示过,但是对我而言,究竟不及当面指点,直凑单微,来得亲切。从此以后,我便常常警惕自己不能武断,约束自己在读别人的论著——特别是自己不欣赏的观点——时,尽量虚怀体会作者的用心和立论的根据。

这次以后我曾不断提出《国史大纲》中的具体论断,请他说明为什么要这样说,而不那样说。每一次都是我“小扣”,而他“大鸣”。我渐渐明白原来他多年在北大等校讲授中国通史的过程中,读遍了同时史学专家在一切重大关键问题上的研究文字,然后根据他自己的通史观点而判定其异同取舍。有一次我们讨论到西魏府兵制,他便向我说明

他和陈寅恪的看法有何异同之处。他认为陈寅恪过分强调了宇文泰个人私心在府兵制成立上的作用，而他则宁可从胡汉势力的消长上去着眼。他很推崇陈寅恪的贡献，但认为专题考证的具体结论和通史所需要的综合论断未必能完全融合无间。我举此一例，以见《国史大纲》并不易读。因为钱先生写通史时惜墨如金，语多含蓄，其背后不仅是正史、九通之类的旧史料，而且也包含了整个民国时期的史学史。

我们讨论的范围几乎无所不包，但重点总是在现代史学的演变方面。我从他的谈论中，逐渐领悟到中国传统学术一方面自有其分类和流变，另一方面又特别注重整体的观点。这是“专”与“通”的大问题。但是这一传统和现代西方学术的专门化趋势接触以后，引起了许多有关如何沟通和融化的困难，一时无法解决。如果单纯地依照西方的分类，各人选一专门的范围去进行窄而深的断代研究，当然也会有成绩。但在熟谙中国传统的人看来，总不免有牵强和单薄之感。如果过分注重“通”的传统，先有整体的认识再去走专家的道路，事实上又是研究者的时间、精力、聪明都不能允许的。钱先生走出了自己的独特“以通驭专”的道路。现在大家都把他当作学术思想史家，其实他在制度史、沿革地理，以至社会经济史各方面都下过苦功，而且都有专门著述。《国史大纲》中“南北经济文化之转移”三章尤其有绝大的见识，显示了多方面的史学修养和现代眼光。在钱先生门下，以我所认识的人而言，严耕望先治政治制度史后治人文地理，都是受到钱先生的启发和指导。1953 年钱先生得到亚洲基金会的资助，在九龙太子道租了一层楼创办研究所，这是新亚研究所的前身。当时只有三四个研究生，我也在其中。但我当时的兴趣是研究汉魏南北朝的社会经济史，由钱先生任导师。钱先生仍一再叮咛，希望我不要过分注意断代而忽略贯通，更不可把社会经济弄得太狭隘，以致与中国文化各方面的发展配合不起来。这仍然是“通”与“专”之间问题，不过钱先生的道路并不是人人都能走得通的，所以这个大问题也一直没有得到妥善的解决。他也承认这个问题恐怕无法统一解决，只有凭各人性之所近，分途摸索。也许等到新的研究传统真正形成了，这个问题也就自然而然的化解了。这里又显示了钱先生治学的另一方面：他是开放型的现代学人，承认史学的多元性，但是同时他择善固执，坚持自己的路向。他并没有陷入相对主义的泥淖。他相信，各种观点都可以用之于中国史的研究，然而学术价值的高下仍然有客观的标准，也不完全是时人的评价即能决定，时间老人最后还是公平的。所以，在他的谈话中，他总是强调学者不能太急于自售，致为时代风气卷去，变成了吸尘器中的灰尘。这便回到“人不知而不愠”那个老话题上去了。但是他承认 30 年代的中国学术界已酝酿出一种客观的标准，可惜为战争所毁，至今未能恢复。

钱穆毕生所发挥的是整个中国学术传统，不是他个人的私见

钱先生回忆民国以来中国学术界的变迁，对我也极有吸引力。最初我只是为了好奇心而向他追问各派的人物的性格和治学的长短及彼此间的关系。但久而久之，使我对民国学术思想史有了比较亲切的认识。这一部分的知识更是书本上所找不到的。钱

先生自民国十九年到北平以后，表面上他已进入了中国史学的主流。然而他的真正立场和主流中的“科学”考证或“史料学”又不尽相合。因此，他和反主流派的学人却更为投缘，甚至“左派”学人中也不乏和他谈得来的。例如杜守素便非常佩服他，范文澜也十分注意他的著作。40年代中，范文澜开始编《中国通史简编》，便颇取材于《国史大纲》，不过解释不同而已。此外如南方以中央大学为中心的史学家如缪凤林、张其昀也和他交往很密切。钱先生不在任何派系之中，使他比较能看得清各派的得失；他又有自己的观点，所以论断鲜明，趣味横生。1971年以后，我每次到台北去看他，只要话题转到这一方面，他总是喜欢回忆这些学坛掌故。我曾一再请求他写下来，为民国学术史留下一些珍贵的资料。这也许有助于他后来下决心写《师友杂忆》。但是《杂忆》的文字还是太洁净、太含蓄了。这是他的一贯风格。但读者如果不具备相当的背景知识，恐怕很难体会到他的言外之意，更不用说言外之事了。

自从获得钱先生逝世的消息，这几十小时之内，香港五年的流亡生涯在我心中已重历了无数次。有些记忆本已隐没甚久，现在也复活了起来。正如钱先生所说，忘不了的人和事才是我们的真生命。我这篇对钱先生的怀念主要限于50年代的香港，因为这几年是我个人生命史上的关键时刻之一。我可以说，如果我没有遇到钱先生，我以后四十年的生命必然是另外一个样子。这就是说：这五年中，钱先生的生命进入了我的生命，而发生了塑造的绝大作用。但是反之则不然，因为钱先生的生命早已定型，我在他的生命史上则毫无影响可言，最多不过如雪泥鸿爪，留下一点浅浅的印子而已。

这篇文字在情感波动中写出，无暇修饰，也不能修饰，但所记仅仅是一个轮廓。在结束之前，让我叙述一个刚刚发生的故事，因为这个故事富有象征的意义。

我在美国教学和研究已三十年，钱先生的著作当然是和我的工作分不开的。在我的朋友和学生之中，当然也有不少人因为我的指引才去细读钱先生的著作。其中最明显的当然是Jerry Dennerline前年(1988)在耶鲁大学出版的《钱穆和七房桥的世界》。这是以《八十忆双亲》的译注为基础而写成的专著。但是三十年来，我并没有利用任何机会去宣扬钱先生的学术和思想，好像要造成一个“学派”的样子。这也是本于钱先生的精神。同时，我深信“道假众缘，复须时熟”之说，揠苗助长是有害无利的。而且钱先生毕生所发挥是整个中国学术传统，不是他个人的私见。过分强调或突出他个人的作用，不是抬高或扩大他，而是降低或缩小他。他对章学诚“言公”和“谢名”的深旨，低回往复，不能自已，其故正在于是。

我个人几十年来也没有直接写到钱先生的机会，因为我在美国的教学和研究都不涉及近代和现代的人物与思想。一年多以前，我接受了瑞典诺贝尔委员会的邀请，在今年9月初参加一个讨论世界各国“民族史的概念”(conceptions of national history)的学术会议。我想借此机会听听其他国家的专家关于这个问题的意见，因此几经考虑之后，决定参加。我的题目是“20世纪中国民族史概念的变迁”，论文期限本在6月底，但因为我7月初回台北开会，加上其他事情，一直延至最近才赶写了出来。这篇文字从章炳麟、梁

启超开始,最后一位代表,恰好是钱先生。在我得到钱先生逝世消息的前几个小时,我正在撰写《国史大纲》所体现的民族史的意识。也许在他离开人世的那一刹那,就是我介绍《国史大纲》的时刻。这中间是不是有什么感应之理呢?也许像我在上面所说的,由于他在我早期的生命中发生了塑造的力量,这种力量在他临终前又从我的潜意识中涌现了出来。无论如何,这总是一种不可思议的巧合。但是使我倍加哀痛的是:我不能不对这篇文字作一次最后的修改,添上了他的卒年,并且把动词改为过去式。

钱先生走了,但是他的真精神、真生命并没有离开这个世界,而延续在无数和他接触的其他人的生命之中,包括像我这样一个平凡的生命在内。

附:《犹记风吹水上鳞》序

钱宾四师辞世已整整一年了,一年前我曾写了两篇悼念他的文字——《犹记风吹水上鳞》和《一生为故国招魂》——先后发表在《中国时报》和《联合报》上。三民书局刘振强先生当时曾约我编一部纪念宾四师的专刊,因为宾四师晚年的著作几乎全是由刘先生经手出版的。原则上我接受了这个任务,然而在实行时却不得不对原来的计划加以修改。这一年来,台湾、香港和大陆都刊出了不少纪念钱先生的文字,但是我旅居海外,无法进行有系统的收集工作,如果仅就眼前所见,汇集成册,则不免遗漏过甚。几经考虑之后,我决定把我自己以前涉及钱先生的文字合为一编,作为个人纪念钱先生逝世一周年的献礼。

这里所收的文字多数是与钱先生直接相关的,但也有两三篇仅间接涉及他的学术和思想,应略加说明。《〈周礼〉考证与〈周礼〉的现代启示》曾刊于台北的《新史学》(一卷三期,1990年9月)和北京的《中国文化》第三期(1990年12月)。此文特别指出钱先生《刘向歆父子年谱》和《周官著作时代考》的重大贡献。前一文尤其曾震撼了当时的学术界,使人从康有为《新学伪经考》的笼罩中彻底解放了出来。《周礼》决不是刘歆为了助王莽篡位而伪造的"建国大纲",至此已无疑义,重翻旧案是徒劳无功的事。但是由于今天新一代的学人对清末民初的今古文经学之争已隔得远了,对于这个问题的意义恐怕不免也有些看不清了。最近我在《胡适的日记》(台北,远流出版公司影印本,1990年,第十册)中发现了一则纪事,值得引在这里。《日记》民国十九年十月二十八日条说:

> 昨今两日读钱穆(宾四)先生的《刘向歆父子年谱》(《燕京学报》七)及顾颉刚的《五德终始说下的政治和历史》(《清华学报》六·一)。
>
> 钱谱为一大著作,见解与体例都好。他不信《新学伪经考》,立二十八事不可通以驳之。
>
> 顾说一部分作于曾见钱谱之后,而墨守康有为、崔适之说,殊不可晓。

这是《向、歆年谱》初问世时的反响，是有关现代中国学术史的第一手史料。我在写关于《周礼》一文时，《胡适的日记》尚未出版，所以现在抄在这里，以为补充。第二年（民国二十年）北京大学聘钱先生讲授中国上古史和秦汉史，其渊源即在于此。

《中国文化的海外媒介》一文原为悼念杨莲生师而作，因其中有专节论及钱先生，所以也收在这里。钱、杨两先生同是我正式受业的老师，不意同年逝世，相去不过两个多月。从此我竟成韩愈所谓"世无孔子，不在弟子之列"了，思之尤不胜其伤悼。《中国近代思想史上的激进与保守》一篇长文虽未正面涉及钱先生，然而却为他的学术和思想提供了一种时代的背景。钱先生在1988年为《国史新论》所写的《再版序》上说：

> 余之所论每若守旧，而余持论之出发点，则实求维新。亦可谓为余治史之发踪指示者，则皆当前维新派之意见。①

这正是我的《激进与保守》文中所讨论的主题之一。原文是香港中文大学二十五周年纪念讲座第四讲的记录（1988），曾刊于《中文大学校刊》附刊十九。此次重印，文字略有改动。

本书所收各文中，最早发表的是《〈十批判书〉与〈先秦诸子系年〉互校记》，时在1954年。此文揭出了郭沫若抄袭钱先生的著作的事实，是现代学术史上一重极有趣的公案。由于此文未经重印，故流传不广。此次收入集中，校勘和考证的部分一仍旧贯，但在行文方面则作了较大的修改。中共官方学术界曾间接反击此文，采取变被告为原告的策略，反过来诬指《先秦诸子系年》由抄袭而成，更为学术史添一趣闻。因此我又补写了一篇跋文，供读者参考。

《钱穆与新儒家》一文近四万言，最近才写成，是本书中最长的一篇，此文较去年所写的两篇悼念文字翔实，因之也许可以更进一步说明钱先生的治学精神。但是为了避免引起无谓的争端，我没有让它先在报章杂志上露面。所以这是第一次刊布的文字。

本书《附录》收入钱先生论学论文的书简三通，这是从我手头尚保存着的信中挑选出来的。我因为屡次迁居，师友书简损失最多。钱先生给我的信也颇多遗失和残阙，现存的几十封信是我在钱先生逝世后，翻箱倒箧找到的。《附录》第一、第二通写于1960年，那时钱先生正在耶鲁大学任客座教授。这两封信都是对我的《汉晋之际士之新自觉与新思潮》初稿的批评和讨论。其时我治国史不过刚刚入门，这两封信对我有振聋启聩的震撼力。当时我的计划是读完学位后回到新亚去执教，所以主要精神是放在西方历史和思想方面，如罗马史、西方古代、中古政治思想史、文艺复兴与宗教改革，以及历史哲学等都是我曾正式选修过的课程。我的心理颇有些焦急，因为我实在腾不出太多的时间来专读中国书，而中国古籍又是那样的浩如烟海。我在给钱先生的信中不免透露了这一浮躁的心情。钱先生每以朱子"放宽程限，紧著工夫"的话来勉慰我，叫我不要心

---

① 钱穆，《国史新论》再版序，台北：东大图书公司，增订初版，1989年。

慌。这种训诫真是对症下药，使我终身受用无穷。钱先生又特别提醒我：治中国学术思想史必须在源头处着力，不能以断代为限。这句话也是我终身不能忘记的，虽然我至今仍停留在“虽不能至，心向往之”的阶段。钱先生又一再告诫我不可追逐时尚，斗奇炫博，走上华而不实的斜径。我自己感觉非常幸运，在我步向学术旅程的关键时刻能够得到这样一位良师的当头棒喝。限于才力，我的成绩自然远远没有达到钱先生当初对我的期待。但是我后来常常把钱先生的意思——其实也就是中国传统的为学之方——辗转说给向我问学的青年朋友们听。我勉强做到了钱先生所说的“守先待后”。《附录》中的第三封信是 1966 年写的，那时我刚刚回到哈佛任教，胸中正酝酿着对清代中期思想史的一种新解释，而以戴东原与章学诚的对照为其中心线索。因此我写信向钱先生求教，现在发表出来的便是他的答书。这是我的《论戴震与章学诚》的一个远源。我自己曾受到钱先生这几封论学书简的启发和激励，所以现在决定把它们公诸于世，与有志于治中国学术思想史者共享之，并略述其背景如上。

1991 年 9 月 26 日余英时序于美国
普林斯顿

（选自《犹记风吹水上鳞：钱穆与现代中国学术》，
台北：三民书局，1991 年版）

钱穆与新儒家

章学诚论“浙东学术”曾说过一句名言:“学者不可无宗主,而必不可有门户。”钱宾四师一生治学大体上都遵守这一精神。钱先生逝世以后,报章上刊出了不少纪念文字,其中颇有人把他划入“新儒家”的旗帜之下。1988 年 8 月新加坡东亚研究所召开了一次“儒学发展的问题与前景”会议,我在会场上看到了一份大陆有关《现代新儒家丛书》的出版计划,钱先生也占一专册,钱先生是 20 世纪的一位“新儒家”似乎已成定论了。

但是钱先生生前的确不愿接受此“新儒家”的荣衔。这不仅因为他极力要避免建立任何“门户”,而且更因为“新儒家”具有特殊涵义,不是他所能认同的。本文想对这一问题作一初步的澄清。

一　学术与门户

论学不立门户,是钱先生从早年到晚年一直坚持的观点。他早年在学术界的成名之作是《刘向、歆父子年谱》;这是对康有为《新学伪经考》的全面而有系统的驳斥。清末民初的学术界一直有今文经学和古文经学两大壁垒的对峙。但钱先生虽摧破了今文经学,却并未陷入古文经学。他认为今文、古文都是清儒主观构造的门户,与经学史的真相不尽相合。所以后来他在《两汉经学今古文平议》的《自序》中说:

> 盖清儒治学,始终未脱一门户之见。其先则争朱、王,其后则争汉、宋。其于汉人,先则争郑玄、王肃,次复争西汉、东汉,而今古文之分疆,乃由此起。

又说:

> 晚清经师,有主今文者,亦有主古文者。主张今文经师之所说,既多不可信。而主张古文诸经师,其说亦同样不可信,且更见其为疲软而无力。此何故?盖今文古文之分,本出晚清今文学者门户之偏见,彼辈主张今文,遂为今文诸经建立门户,而排斥古文诸经于此门户之外。而主张古文诸经者,亦即以今文学家门户为门户,而

不过入主出奴之意见相异而已。……

本书宗旨，则端在撤藩篱而破壁垒，凡诸门户，通为一家。经学上之问题，同时即为史学上之问题。自春秋以下，历战国，经秦迄汉，全据历史记载，就于史学立场，而为经学显真是。

钱先生著作中几无处不致意于门户之必不可有，而言之最明白畅晓者则首推此序。《朱子新学案》是他晚年最大的著作，他在这部书中则要打通理学内外各种门户，因为只有拆除种种门户之后，我们才能看清朱子的真面目。所以《自序》说：

学者困于门户之见，治理学则必言程、朱、陆、王。

又说：

学者又有经学、理学、乃及汉学、宋学之辨，此等皆不免陷入门户。朱子学，广大精深，无所不包，亦无所不透，断非陷入门户者所能窥究。本书意在破门户，读者幸勿以护门户视之。

钱先生反复强调门户之见必须打破，这和他在学术上的"宗主"有密切的关系。他一向认为中国学术传统以贯通和整合为其最主要的精神。经、史、子、集虽分为四部，四部之内又各有千门万户，但是所有部门都呈露中国文化的特性，因而也都可以互通。他常说，在中国学术史上，通儒的地位往往在专家之上。"通儒"自然是一种理想的境界，不是人人都能企及的。但每一时代总有少数人被推尊为通儒；凡是足当通儒之称的大概都是较能破除门户之见的学人。钱先生自己便是20世纪国学界的一位通儒，经、史、子、集无不遍涉而各有深入。据他自叙为学的经过说：

入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂钞》。民国元年余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师，既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年交。一日，忽问余：吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文者独称姚、曾不及浦，同是选钞古文，其高下得失何在？余请问，秦君曰：我固不知，故举以问君耳。嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐、宋八家，韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓因文见道者，其道别有在，于是转治晦翁、阳明。因其文渐入其说，遂看《传习录》、《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下迨清儒之考订训诂。宋、明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史学。（见《宋明理学概述·自序》）

这一段自叙,极为亲切,与章太炎《自述学术次第》相似。钱先生《师友杂忆》所记虽较详尽,但论及治学的转折不及此序之扼要。据此序,钱先生最初从文学入手,遂治集部。又"因文见道",转入理学,再从理学反溯至经学、子学,然后顺理成章进入清代的考证学。清代经学专尚考证,所谓从古训以明义理,以孔、孟还之孔、孟,其实即是经学的史学化。所以钱先生的最后归宿在史学。前面引了他的话,在解决汉代今古文经学的争论时,他是"就于史学立场,而为经学显真是"。事实上,他无论是研究子学、文学、理学,也都是站在"史学立场"上。我们可以说,"史学立场"为钱先生提供了一个超越观点,使他能够打通经、史、子、集各种学问的千门万户。而且他的治学经验更使他深切体会到:如果划地自限,跼躅于某一特殊门户之内,则对此门户本身也不能得到比较完整的了解。钱先生毕生致力于破除门户之见,更不肯自己另建门户,其更深一层的根据便在这里。

但是钱先生虽悬通儒之学为最高鹄的,却同样承认学术发展必然日趋分化、日趋专门。一部中国目录校雠学史便是明证。门户的出现正是这一发展的结果。经学之中有今文、古文,理学之外又有心学,凡此之类都是学术这一大家族在长期传衍繁殖中所建立的支脉。所以钱先生决不是主张取消中国学问中已存在的门户;他所反对的其实是门户的偏见。(上引章学诚"必不可有门户"之说,微有语病,其意仍指"门户之见"。)学术门户的成立自有其客观的历史根据,谁也不能任意加以抹杀。但持门户偏见的人则不免过分夸张自己的门户;他们往往高自位置,而卑视其他门户,甚至以为天下之美尽在己。这种偏见必然导致曲解臆说。钱先生对于现代学术必须分途发展一点,有很明确的认识。他曾说:

> 今天的学问已是千门万户,一个人的聪明力量,管不了这么多;因此我们再不能抱野心要当教主,要在人文界作导师。所谓领导群伦,固是有此一境界;但一学者,普通却也只能在某一方面作贡献。学问不可能只有一条路,一方面,也不可能由一人一手来包办。今天岂不说是民主时代了吗?其实学问也是如此,也得民主,不可能再希望产生一位大教主,高出侪辈,来领导一切。①

可见他一方面戒学者勿陷入门户的偏见,另一方面又强调现代学者只能走专门化的道路,不能再妄想作"教主"或"导师"。这一段话可以帮助我们了解他所说的"通儒"(或"通才")的涵义。他的"通儒"并不是和"专家"处于互不相容的地位。现代学者首先选择一门和自己性情相近的专业,以为毕生献身的所在,这可以说是他的"门户"。但是学问世界中还有千千万万的门户,因此专家也不能以一己的门户自限,而尽可能求与其他门户相通。这样的"专家",在他看来,便已具有"通儒"的思想境界。但"通儒"又不仅旁通于其他门户而已,在旁通之外,尚有上通之一境。钱先生常说,治中国学问,无论所

① 见钱穆,《中国学术通义》,台湾学生书局,民国六十五年,页302。

专何业,都必须具有整体的眼光。他所谓整体眼光,据我多年的体会,主要是指中国文化的独特系统。1955 年我初到美国,那时我的兴趣偏向社会经济史。钱先生在 10 月 17 日的信中指示我:"弟在美盼能有机会多留心文化史及文化哲学一方面之研究。社会史经济史必从全部文化着眼始能有大成就。"这是中国传统所强调的"先识其大"。换句话说,专业上通于文化整体,或"艺"进于"道",这才是"通儒"的最高境界。钱先生论通识与专业的关系大致和章学诚所说的"道欲通方而业须专一"(《文史通义·博约下》)甚为相近,我们不要认为这是中国传统学术中的陈旧观念,而加以轻忽。事实上,西方现代也同样有"部分"与"整体"互通的要求。近几十年来诠释学逐渐从神学扩展到文学、哲学、史学等即是一显例。

总之,在中国学问的领域内,钱先生一方面破除门户之见,一方面又尊重现代的专业。这种似相反而实相成的论点是相对于一整体的观念而成立的:门户可以有高下大小之异,但同是此文化整体的门户。因此没有任何一个门户有资格单独代表整体。一切专业也都起于对此整体进行分途研究的需要,因此我们对于此整体的了解正有赖于各门专业的精进不已。钱先生所反复致意的则是:研究中国学问的人无论从什么专业入手都必须上通于文化整体,旁通于其他门户。因为唯有如此,才能免于见树不见林之病。

二　学问的宗主

上面,我们大致说明了钱先生关于中国学问传统中"门户"的看法。现在我们要进一步讨论他在中国学问方面的"宗主"问题。只有把这一层讲清楚了,我们才能真正懂得钱先生为什么不肯认同于"新儒家"。但是讨论这个问题,下笔最费踌躇。钱先生学术思想方面的"宗主"决不是几句话可以概括得尽的。我在这里只能就平时理解所及,略述钱先生为学的旨趣与抱负,而归结到他对儒家的看法。

根据钱先生的回忆,在十岁那一年,他的体操老师钱伯圭对他说,中国历史走了错路,才有"合久必分,分久必合"的治乱循环。欧洲英、法诸国,合了便不再分,治了便不再乱。所以中国此后应该学西方。钱先生接着告诉我们:

> 余此后读书,伯圭师此数言常在心中。东西文化孰得孰失,孰优孰劣,此一问题围困住近一百年来之全中国人,余之一生亦被困在此一问题内。而年方十龄,伯圭师即耳提面命,揭示此一问题,如巨雷轰顶,使我全心震撼。从此七十四年来,脑中所疑,心中所计,全属此一问题。余之用心,亦全在此一问题上。余之毕生从事学问,实伯圭师此一番话有以启之。①

① 见钱穆,《八十忆双亲,师友杂忆》合刊,页 33—34。

这是一段十分珍贵的自传材料，透露出钱先生治中国学问的最初动机。他受梁启超《中国不亡论》的刺激还在此六年以后。其实钱伯圭这一番议论也渊源于梁启超。梁氏在《新史学》（1902）中便最早援引社会进化论来驳孟子“一治一乱”的历史循环论。

这一动机最后发展为他的“终极关怀”：他毕生治学，分析到最后，是为了解答心中最放不下的一个大问题，即面对西方文化的冲击和中国的变局，中国的文化传统究竟将何去何从？他在这一大问题上所获得的系统看法，遍见于《国史大纲》以下的各种著作，不是三言两语可以概括得尽的。我在这里只想提出两点观察：第一，钱先生虽然一生以阐发中国文化的现代意义自任，但是他并不是持中国文化与西方文化相抗衡，以拒斥现代的变革。相反的，他早年对西方的学术和思想毋宁是十分欢迎的。所以章太炎、梁任公、胡适之等人运用西方哲学和史学方法研究先秦诸子，曾受到他的推重。以胡适《中国哲学史大纲》而言，钱先生一方面固嫌其疏阔，但另一方面却充分承认“其书足以指示学者以一种明确新鲜之方法”。[①] 他甚至说：

> 清儒尊孔崇经之风，实自（章、梁、胡）三人之说而变。学术思想之途，因此而广。启蒙发凡，其说多疏，亦无足怪。论其转移风气之力，则亦犹清初之亭林、黎洲诸家也。[②]

这样的话难道能出自一味顽固保守的人之口吗？事实上，20世纪中国思想史上几乎找不到一个严格意义的“保守主义者”，因为没有人建立一种理论，主张保守中国传统不变，并拒绝一切西方的影响。从所谓中体西用论、中国文化本位论，到全盘西化论、马列主义，基本取向都是“变”。所不同的仅在“变”多少、怎样“变”以及“变”的速度而已。因此接近全变、速变、暴变一端的是所谓“激进派”，而接近渐变、缓变一端的则成了“保守派”。[③] 下面这一段话透露了钱先生关于“变”的看法：

> 中国传统政制，虽为今日国人所诟詈，然要为中国之传统政制，有其在全部文化中之地位，无形中仍足以支配当前之中国。诚使中国传统政制，尚有一些长处，尚有一些精义，岂得不为之洗发。傥能于旧机构中发现新生命，再浇沃以当前世界之新潮流，注射以当前世界之新精神，使之焕然一新，岂非当前中国政治一出路。[④]

这里所说的虽仅是政制，但其原则同样可以旁通于其他方面，并上推至中国文化的全体系。钱先生显然也主张中国传统必须结合世界“新潮派”、“新精神”以求“变”。然而他要求我们在“变”之前，首先对中国的文化传统有一真切的了解。他一生献身于中国史，特别是学术思想史的研究，与其说是为了维护传统，毋宁说是为了传统的更新而奠定历

---

① 见钱穆，《国学概论》下册，页142—143。

② 同上，页144。

③ 详见我的《中国近代思想史中的激进与保守》，香港中文大学二十五周年演讲专辑，中文大学校刊附刊十九，此文现已收入本书。

④ 见钱穆，《政学私言》，重庆：商务印书馆，1945年，页9。

史知识的基础。这便是上文所引“于旧机构中发现新生命”一语的本旨所在。他在逝世前两年(1988)也曾明白地说:“余之所论每若守旧,而余持论之出发点,则实求维新。”(《国史新论·再版序》)

这里引出我的第二点观察。钱先生中年以后,学问的宗旨确立,从此他对中国文化传统的生命力抱着无比坚定的信心。这一信心建立在两个基础之上:第一是他自己长期研究所创获的历史知识;第二是两次世界大战所暴露的西方文化的危机。前者使他看清了中国文化自成一独特的系统,并非如时人所云,中国和西方的不同在于落后了整整一个进化的阶段。当时仍然支配着中国史学界的实证论观点(包括《国史大纲·引论》中所指的“革新派”和“科学派”)对于钱先生已不能发生限制作用了。西方文化的危机更使他认识到中国的前途决不能寄托在“一切向西方学习”这种幼稚的想法上面。他从十岁起,便为中国治乱循环而近代西方则有治无乱之说所困。但西方在短短二十年间竟爆发两次大战,他再也不能相信严重的文化问题仅仅发生在中国而不在西方了。

钱先生自《国史大纲》起才公开讨论中西文化问题。他以鲜明的民族文化的立场表明了他在学问上的“宗主”。面对西方文化的挑战,中国文化自不能不进行调整和更新,但是调整和更新的动力必须来自中国文化系统的内部。易言之,此文化系统将因吸收外来的新因子而变化,却不能为另一系统(西方)所完全取代。他称这种变化为“更生之变”:“所谓更生之变者非徒于外面为涂饰模拟,矫揉造作之谓,乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。”(《国史大纲·引论》)他还进一步相信,只有这一文化系统在经过现代洗汰之后仍能保持其传统的特色,中国才算是真正获得了新生。他早年为三民主义的设计所吸引,晚年甚至对“中国社会主义”的提法也发生过兴趣,都是因为他希望看到某些传统的价值能够通过现代化而落实在政治社会制度之中。①

但是钱先生毕竟是史学家而不是政治家,除了《政学私言》一书以外,他也很少论及实际政治社会的设施。他一生的主要贡献是在指示我们怎样去认识中国的文化系统及其流变。在前一节中,我们已指出钱先生强调“道欲通方,而业须专一”的精神,这和他把文化看成一整体系统有密不可分的关系。从整体系统的观点出发,他最关心的是怎样发掘出中国文化传统的特征,因此往往以西方文化作为对照。他否认我们已发现了普遍的历史规律,可以同样适用于中国和西方。相反的,中国和西方各成一独特的文化系统,也各有其历史发展的阶段。他不断试图通过大纲节上的对照以凸显中国文化的整体精神。但是文化系统的范围太大、内容太复杂,不允许我们轻率地“一言以蔽之”,所以分门别户的专业研究绝不可少。如果文化确是一整体系统,那么其中每一部分,每一面相也都必然体现同一精神。从一粒沙也未尝不能看见整个世界。用今天的话来说,钱先生所提倡的是“宏观”和“微观”交互为用。他自己的工作便提供了最有力的证据。《国史大纲》以三十万字概括了中国史的全程固然是宏观的大手笔,《朱子新学案》

---

① 见钱穆,《国史新论》,台北,1989年增订版,页56—69。

以百万言分析朱熹一人的思想和学术的发展则更是微观的极致。但是我们如果真想在这两部极端相异的著作中获得启发,则读前一书时必须特别注意其中微观的根据,而读后一书时却必须随处留心其宏观的涵义。

钱先生在宏观层面所下的论断不少,而且往往引起争论。但这是宏观史学的必然后果。笼罩面极广、抽象度极高,以及观察的角度极多,这些都是宏观史学的基本特征。因此宏观不可能避免见仁见智的问题。然而宏观毕竟是不可废的,除非我们只承认有一棵棵的树,而不承认有一片森林。钱先生的宏观论断无论在价值取向上是"守旧"还是"维新",都能从多方面阐明中国文化传统的特性。大致说来,他不承认所有的文化都遵照同一模式而发展,并必然经过相同的进化阶段。因此中西文化之异,在他看来,决不在于中国比西方落后了一个历史阶段,即仍处于"中古"或"封建"时代。相反的,中国与西方是不同型态的两种文化,因此也各有各的发展阶段。中西文化不同型说并非自钱先生始,清末民初以来便已不断有人提及。梁漱溟在《东西文化及其哲学》中更作了系统的陈述。但钱先生论中国文化所采取的立场不是哲学而是史学。他不相信一部中国文化史可以化约为几个抽象的观念。从历史的立场出发,他不但分别从政治、经济、社会、学术、宗教、文学、艺术,以至通俗思想等各方面去探究中国文化的具体表现,而且更注意各阶段的历史变动,特别是佛教传入中国以后所激起的波澜及其最后与中国文化主流的融合。一言以蔽之,他所走的是一条崎岖而曲折的史学研究之路,其终极的目标是要在部分中见整体,在繁多中见统一,在变中见常。

钱先生的史学路向是与当时的主流相悖的,但是他也不是完全孤立无援。在第一流中国史学家中,汤用彤和陈寅恪便和他的观点甚为接近。汤先生基本上相信每一文化都有它的特点和发展的方向,外来的文化思想虽然可以影响本地的文化,但还不至于根本改变它的原有精神。而且外来文化思想也必须改变到可以与本地文化相融合的地步才能发生作用。他以佛教为例,说明"天台、华严二宗是中国自己的创造,故势力较大。法相宗是印度道地货色,虽然有伟大的玄奘法师在上,也不能流行很长久"。[1] 陈寅恪持论也完全相同,他指出六朝的道教和宋代的新儒家都是中国文化善于改造并消化外来思想(佛教)的史例。陈先生显然也断定中西文化属于两种截然不同的型态。他曾充满信心地预测:

> 窃疑中国自今日以后……其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。(见《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》)

这个著名的预言尤其与钱先生一贯的看法若合符节。在30年代和40年代,中国史学界

---

① 见汤用彤,《文化思想之冲突与调和》一文,收入《往日杂稿》,中华书局,1962年。

仍在实证论和进化论的支配之下（马克思主义更把这两种观点推到了极端）。因此钱先生和汤、陈两先生所共持的文化观在当时不易得到积极的反响。但今天实证史学在西方早已脱去早期那种粗糙的面目，没有人再坚持西方文化代表一普遍的模式，可以有效地概括一切非西方的文化；也没有人相信"普遍的历史规律"之说了。最近"解释人类学"和"诠释学"的流行使文化研究转而注重内在"意义"的寻求，诠释学家中更有人强调"传统"的特殊重要性。在人文研究的领域中，"传统"正是内在理解的关键所在。因为凡是有生命力的"传统"都必然是变动而开放的，研究者自觉地深入一个文化的"传统"之中，才能理解这个文化的种种外在象征所显示的内在意义。总之，今天研究文化，客观的实证和主观的体会两者不可偏废，因此研究者必须一方面出乎其外，另一方面又入乎其内，最后才可能达到主客的统一。必须出乎其外，即苏东坡所谓"不见庐山真面目，只缘身在此山中"；必须入乎其内则是元遗山所谓"画图临出秦川景，亲到长安有几人"。出乎其外的道理，人人都懂得，因为这是实证论者所一向强调的。入乎其内的说法，今天才获得较多的人的重视。人类学家所说的"being there"便是要求研究者"亲到长安"。钱先生对于中国文化和历史的研究正是主张由内外兼修以求主客统一。[①] 他的宏观论断在 40 年代的中国史学主流派和马克思主义派中引起的争议，主要便起于实证论的思维模式专取出乎其外的客观，而否定内在的主观理解在史学研究上的作用。钱先生推论历史事象的内在的文化意义自然不是他们所能接受的。但在 19 年代的今天，钱先生的史学取向已是触处可见，反而引不起四十年前那样强烈的反响了。

三　儒　学　观

钱先生既以抉发中国历史和文化的主要精神及其现代意义为治学的宗主，最后必然要归宿到儒家思想。他生平著述之富及所涉方面之广，近世罕见其匹，但其重心显然是在学术思想史方面，其中尤以儒学史的研究占据了最重要的分量。他研究儒家思想也和中国文化的其他方面一样，是结合了外在的客观实证和内在的主观理解。毋庸讳言，对于钱先生来说，儒家并不仅是客观研究的对象，而是中国人的基本价值系统。他对儒家的看法可以分两个层次来说。第一是历史事实的层次；第二是信仰的层次。让我们先说第一层次。儒家的价值系统在过去两千多年中通过种种典章制度而规范了中国人的生活的各方面。这是无可否认的历史事实。但是在这个层次上，他有一个重要的具体论点值得特别指出来：即儒家的价值系统并不是几个古圣昔贤凭空创造出来而强加于中国人的身上的。相反的，这套价值早就潜存在中国文化——生活方式之中，不过由圣人整理成为系统而已。正是由于儒家的价值系统是从中国人的日常生活中提炼

---

① 钱先生在这一问题上的具体讨论略见《评胡适与铃木大拙讨论禅》，收入《中国学术思想史论丛》（四），台北：东大图书公司，1978 年。

出来的，所以它才能反过来发生那样深远的影响。钱先生早年曾特别称赏章学诚在《原道》篇所提出的“圣人学于众人”的创见。章氏说：“圣人求道，道无可见，即众人之不知其然而然，圣人所藉以见道者也。”（《文史通义·原道上》）他认为这是章氏“所持最精义理”。[①] 其实这也正是他自己的看法。他晚年在《论春秋时代人之道德精神》中说：

> 在有孔子儒家以前，忠孝两德，早在中国社会实践人生中，有其深厚之根柢。孔子亦仅感激于此等历史先例，不胜其深挚之同情，而遂以悬为孔门施教之大纲。若谓孔子在当时，乃无端凭空提倡此一种理论，而始蔚成为中国社会此后之风尚，而始目之曰道德，此则远于事理，昧于史实。试问孔子亦何从具此大力，一凭空言，而获后世人人之乐从乎？[②]

“圣人学于众人”的观念。儒家早已有之，《中庸》“君子之道费而隐”章即是此意。王阳明所谓“与愚夫愚妇同的是谓同德”也渊源于此。钱先生的特殊贡献则在把此一观念历史化了。这一具体论点十分紧要。他从不肯摭拾经典中一二语来概括儒家思想，而再三致意于儒家在各历史阶段的新发展，其根据便在这里。中国人的生活在两千多年中不断变化，儒家思想自然也不可能静止不动。但这并不是说，儒家思想仅仅被动地反映生活现实，而是说，儒家在各历史阶段都根据新的生活现实而更新其价值系统，使之能继续发挥引导或规范的作用。因此他一再推重朱子注《四书》以取代《五经》是儒学史上一件大事。这一见解也显然受到章学诚的启发。章氏云：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之；事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述以究大道也。”（《原道》下）事实上，钱先生的许多著作也都可以作如是观，即“约六经之旨”以阐发儒家在20世纪的意义。

但是儒家对于钱先生而言，并不是一种历史上的陈迹，仅是供客观研究的对象。更重要的，儒家是他终身尊奉的人生信仰；自少至老他都对儒家抱着深厚的感情。这便是我在前面所说的第二个层次——信仰的层次。

在这个层次上，他深信儒家的价值系统不但是造成中国民族悠久与广大的一个主要动力，而且仍然可以为中国的现代化提供一个精神的基础。在他看来，儒家的价值系统无论对于社会或个人都有潜移默化的积极功能。就社会而言，中国自秦汉以下大体上便没有森严的阶级制度；社会上既没有世袭的贵族阶级，也没有欧洲在18、19世纪尚普遍存在的农奴阶级。所以欧洲各国从“旧秩序”转变为现代社会都必须正式颁布农奴解放（Emancipation）的法令。这一现象在中国近代史上根本并不存在。这一差异是不容忽视的。（胡适虽以攻击中国传统著称，但他也承认：“我们的社会组织，因为脱离封建时代最早，所以比较的是很平等的、很平民化的。”）[③]中国的行政官员，自汉代始，即

---

① 见《中国近三百年学术史》，页382。
② 见钱穆，《中国学术思想史论丛》（一），台北：东大图书有限公司，1976年，页196。
③ 见《胡适论学近著》，页496。

由全国各地选拔而来，并以德行和知识为绝对的标准，这是世界文化史上仅见之例。在其他前近代的社会中，政治权力无不由一特殊阶级把持，其所凭藉的或是武力（军人）、或是身份（贵族）、或是财富（早期资产阶级）。中国的“士”阶层则与农、工、商同属平民，“四民”之间至少在理论上是可以互相流动的。这一制度更显然直接源于儒家“选贤与能”的价值系统。不管科举制度在实践中发生过多少流弊，它在比较文化和社会史上的独特意义是无可否认的。西方社会学家由于没有现代中国人的反传统的意识，因此反而有人对这一独特现象感到深刻的兴趣。

以上仅举制度史一二端，并略作说明，以见钱先生对于儒家的信仰所持的根据。懂得他的根据所在，我们才能了解他为什么坚决反对以“封建”两字概括中国的传统社会，以“专制”两字概括政治体制。钱先生驳斥“封建”一词在现代中国史学上的滥用，论据明确。所以西方汉学家也曾援引其说，认为中国西周的“封建”已不能与西方中古封建制度相比附，秦汉以后更不必说了。[①] 至于“君主专制”的问题，则较为复杂。此说经梁启超的大力宣扬之后，已深入人心，孙中山也接受此一论断。但是钱先生并不否认中国史上有“一个迹近专制的王室”，也承认元、清“两朝政制，更趋于专制黑暗”。[②] 在《国史大纲》中，他更明白指出明代是“君主独裁”（见第三十六章）。据我反复推究的结果，我以为钱先生所强调的其实是说：儒家的终极政治理论与其说是助长君权，毋宁说是限制君权。基于儒家理论而建立的科举、谏议、封驳等制度都有通过“士”权以争“民”权的涵义。（因“士”为“四民之首”。有趣的是胡适在1941年的一篇英文讲演中也强调中国历史上有三个因素，可以成为民主的基础，即社会上无森严的阶级、科举制度和谏官制度。）[③]他特别重视孙中山在西方三权之外再增设“考试”和“监察”二权，以上接中国的政治传统。这正是由于他深信儒家的政治理论有一个合理的内核，可以与现代的民主相衔接。这是一个属于整体判断的大问题，自然不能没有见仁见智之异。钱先生由于针对流行的“君主专制”说作反驳，行文之间难免引起误会，好像他断定传统的儒家政治即是“民主”。有些争议便是这样引发的。[④] 但是如果不以辞害意，我们不妨说：钱先生认为在儒家思想的指引之下，中国行政官吏的选拔早已通过科举制度而建立了客观而公开的标准，既非任何一个特权阶级（如贵族或富人）所能把持，也不是皇帝所能任意指派的。在这个意义上，他自然无法接受“封建”或“专制”那种过于简化的论断。其实这个意思和韦伯（Max Weber）观点大有相通之处。韦氏认为近代西方各国官僚制度的建立最初与民主的发展有平行的现象。由于行政官吏的任用，采取了客观的标准，因而打破了贵族的垄断和私人的关系，结果是被统治的人民在政体面前平等化了。这种政体

---

① 见 Arthur F. Wright，“Generalization in Chinese History”一文所引《国史新论》之说，收在 Louis Gottschalk 主编 *Generalization in the Writing of History*，芝加哥大学出版社，1963年，页53—54。

② 皆见《政学私言》，页9—10，又页103。

③ 见 Hu Shih，Historical Foundations for a Democratic China，Edmund J. James Lectures on Government，University of Illinois，1941.

④ 例如萧公权《中国君主政体的实质》一文，现已收入他的《宪政与民主》，台北：联经出版公司，1982年，页60—77。

本身不必即是民主的，甚至依然是专制的，但这一发展还是向民主走近了一步。所以他称之为“消极的民主化”（“passive democratization”）。值得注意的是韦伯所举的史例主要都是近代西方的，而其中却包括了中国的科举任官制在内。不但如此，他还特别指出中国的制度至少在理论上更为严格。①

钱先生的儒家信仰在下面这一段自叙中写得尤其亲切。他说：

> 顾余自念，数十年孤陋穷饿，于古今学术略有所窥，其得力最深者莫如宋明儒。虽居乡僻，未尝敢一日废学。虽经乱离困阨，未尝敢一日颓其志。虽或名利当前，未尝敢动其心。虽或毁誉横生，未尝敢馁其气。虽学不足以自成立，未尝或忘先儒之榘矱，时切其向慕。虽垂老无以自靖献，未尝不于国家民族世道人心，自任其匹夫之有其责。虽数十年光阴浪掷，已如白驹之过隙，而幼年童真，犹往来于我心，知天良之未泯。自问薄有一得，莫匪宋明儒之所赐。顾三十以后，虽亦粗有撰述，终于宋明理学，未敢轻有所论著。……平居于两《学案》最所潜心，而常念所见未切，所悟未深，轻率妄谈，不仅获罪于前儒，亦且贻害于当代。故虽私奉以为潜修之准绳，而未敢形之笔墨，为著作之题材也。（《宋明理学概述·序》）

可见以人生信仰而言，钱先生确是一位现代的儒家，因为自幼至老他所向往的是儒家的精神境界，所奉持的也是儒家的立身原则。

作为一套信仰系统，儒家自然具有宗教性的一面。但儒家毕竟与一般意义下的宗教不同，它的基本方向是入世的。韦伯研究世界各大宗教的经济伦理，必列儒家为首，即因其对此世持最肯定的态度。② 儒家的入世教义因此又有其与世推移与变化的一面；这一面的研究则必须采取历史的观点。钱先生在信仰层面当然承认儒家有其历久而弥新的常道（虽然不能用几句话来加以概括），但是他的史学的立场则使他把儒家看成一个不断与时俱新的活的传统。他在这一方面有独到的见地，与当代所谓新儒家取径迥异。

钱先生对于儒学史的分期发展曾先后在各种著作中谈到，但最有系统也最具代表性的当推他在1961年《中国儒学与文化传统》的一篇讲词（收在《中国学术通义》中）。他在此讲中把儒学分为六期。大略言之，第一，先秦是创始期。第二，两汉是奠定期，以经学为主，而落实在一切政治制度、社会风尚、教育宗旨以及私人修养之中。第三，魏晋南北朝是扩大期，不但有义疏之学的创立，而且扩大到史学，从此经、史并称。第四，隋唐是转进期，儒学在经、史之外又向文学转进，杜甫之诗与韩愈之文都为儒学别开生面。第五，宋元明是儒家之综汇期与别出期。所谓综汇，指上承经、史、诗文的传统而加以融

---

① 见 Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth and Claus Wittich，加州大学出版社，1978年，页984—985。

② 详见 Wolfgang Schluchter, “Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World,”英译本收在 Sam Whimster and Scott Lasch 合编 *Max Weber, Rationality and Modcrnity*, Allen & Unwin, 1987，特别是页109—113。

汇;所谓别出,则是理学。第六,清代儒学仍沿综汇与别出两条路进行,但内容已大不相同。尤其清儒的别出在考据而不在理学,至于晚清公羊学的兴起则更是别出中之别出了。

据以上的分期及其所持标准,可见钱先生的儒学史具有两个特点:第一是他完全依照中国学术思想史内在演变的脉络而分期,不涉及与西方的比附;第二是他显然认为儒学是一直在发展与扩大之中,并不限于所谓"哲学"的领域。宋明理学和清代考据之所以"别出",即在其为突破性的新发展,使儒学的内容更为丰富,但并没有取代"扩大"与"综汇"的大潮流。

这里最值得注意的是他对"道统"的看法。他说:

> 此刻要谈到中国后半部儒学史中之所谓道统问题。因凡属别出之儒,则莫不以道统所归自负。此一观念,实由昌黎韩氏首先提出。《原道》云:"尧以是传之舜,舜以是传之禹、汤、文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟子,孟子之死,而不得其传。"(英时按:这是口头征引,故文字与原文小异。)韩氏则隐然以此道统自负。此一观念,显然自当时之禅宗来,盖惟禅宗才有此种一线单传之说法,而到儒家手里,所言道统,似乎尚不如禅宗之完美。因禅宗尚是一线相继,绳绳不绝;而儒家的道统变成斩然中断,隔绝了千年以上,乃始有获此不传之秘的人物突然出现。①

钱先生对宋明理学十分推重,这是毫无可疑的。但他不能接受理学家的道统观,并且指明其说出于韩愈模袭禅宗。这是因史学求真实而不得不然。1954年陈寅恪在《论韩愈》一文中已根据韩愈早年经历而获得同样的结论。陈氏说:

> 退之从其兄会谪居韶州,虽年颇幼小,又历时不甚久,然其所居之处为新禅宗之发祥地,复值此新学说宣传极盛之时,以退之之幼年颖悟,断不能于此新禅宗学说浓厚之环境气氛中无所接受感发。然则退之道统之说表面上虽由孟子卒章之言所启发、实际上乃因禅宗教外别传之说所造成,禅学于退之之影响亦大矣哉!宋儒仅执退之后来与大颠之关系,以为破获赃据,欲夺取其道统者,似于退之一生经历与其学说之原委犹未达一间也。②

引文末句论宋儒即指朱子,事见《韩文考异》卷五《与孟尚书书》论"胸中无滞碍"条。

钱先生不但不取韩愈所首创的道统观,而且还提出了他自己对于道统的新理解,故他说:

> 关于宋明两代所争持之道统,我们此刻则只可称之为是一种主观的道统,或说是一种一线单传的道统。此种道统是截断众流,甚为孤立的;又是甚为脆弱,极易中断的;我们又可说它是一种易断的道统。此种主观的、单传孤立的、易断的道统

① 钱穆,《中国学术通义》,台北:台湾学生书局,1975年,页93。
② 陈寅恪,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,页286。

> 观,其实纰缪甚多。若真道统则须从历史文化大传统言,当知此一整个文化大传统即是道统。如此说来,则比较客观,而且亦决不能只是一线单传,亦不能说它老有中断之虞。①

以"整个文化大传统即是道统"正和他对儒学史的发展与扩大的看法完全相符。以现代的话来说,这是思想史家的道统观,而不是哲学家的道统观。钱先生和当代"新儒家"的分歧在这里已充分显露出来了。

四 与新儒家的关系

现在我们要进而检讨钱先生和"新儒家"的关系。首先"新儒家"究竟何指必须加以澄清。最近五六年来,由于中国大陆学术界对于海外儒学研究发生了浓厚的兴趣,"新儒家"的名号也开始在大陆流行。据最近的报导,1986 年"现代新儒家思潮研究"已成为官方批准的重点研究项目,1987 年更初步确定以梁漱溟、张君劢、熊十力、马一浮、冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三、徐复观、钱穆、方东美为重点研究对象。不但如此,有关"新儒家"的"学案"、"论集"、"论丛"、"论著辑要"等已大批出版,或即将问世。② 可见大陆学术界对于"新儒家"一名的使用是非常广泛的。(出乎意料之外,据上引之文,连我的一些文字也收入了《现代新儒学论著辑要》之内。)其次,把范围再缩小一点的,则将"新儒家"限定在哲学一门之内。例如李泽厚《略论现代新儒家》一文便只讨论了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三四个人,而没有包括钱先生和徐复观,因为后面两人都是史学家。③

但是以"新儒家"的名号指 20 世纪的思想流派,其事起于海外,特指 1958 年元旦张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生在香港《民主评论》上所发表的一篇宣言——《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。④ 这篇《宣言》是由唐君毅先生起草的,经过其他三先生斟酌讨论,然后定稿。但《宣言》的四位签名者之中,唐、牟、徐三人都是熊十力的弟子,而《宣言》中特别强调"心性之学,乃中国文化之神髓所在"也明显地透露出熊十力的基本观点。⑤ 所以严格言之,"新儒家"主要即是指熊十力的哲学流派。刘述先说:"熊先生……的思想对于广大的社会虽无影响,但却打开了一条思路,成为当代新儒家哲学的发端人。《宣言》中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。"⑥这是完全合乎事实的论断。

---

① 钱穆,《中国学术通义》,台北:台湾学生书局,1975 年,页 94。

② 见郑家栋,《大陆近年来的新儒学研究与我的一点认识》一文,刊于香港《法言》,1990 年 12 月号,页 32—38。

③ 此文收在他的《中国现代思想史论》,北京:东方出版社,1987 年,页 265—310。

④ 可参考张灏用英文讨论"新儒家"和他们的"宣言"的文章。"新儒家"在此文中译作。New Confucianism 见 Hao Chang,"New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China,"收在 Charlotte Furth 主编 *The Limits of Change*,哈佛大学出版社,1976 年,页 276—302。

⑤ 关于这一点,可参看刘述先《当代新儒家思想的批评的回顾与检讨》,收在《大陆与海外》,台北:允晨文化出版公司,1989 年,页 237—257。

⑥ 同上,页 240。

从上面的讨论可知“新儒家”今天至少有三种不同的用法：第一种主要在中国大陆流行，其涵义也最宽广，几乎任何20世纪中国学人，凡是对儒学不存偏见，并认真加以研究者，都可以被看成“新儒家”。这样的用法似乎已扩大到没有什么意义的地步了。第二种比较具体，即以哲学为取舍的标准，只有在哲学上对儒学有新的阐释和发展的人，才有资格取得“新儒家”的称号。在这个标准之下，熊十力、张君劢、冯友兰、贺麟诸人大概都可以算是“新儒家”。（但梁漱溟归宗佛教，又不承认中国有哲学，他是不是“新儒家”则尚有问题。）①第三种是海外流行的本义，即熊十力学派中人才是真正的“新儒家”。此外有私淑熊氏之学而又为熊门所认可者，如聂双江之于王阳明，当然也可以居“新儒家”之名而不疑。

根据上引第一种用法，我们也许可以称钱先生为“新儒家”。但这一用法，空洞无意义，决非他所愿承受。钱先生的学问宗主在儒家，终极信仰也归宿于儒家，这是不成问题的。但是他的基本态度是所谓“守先待后”（也就是“述而不作”）；他的主要旨趣是在阐明中国的学术传统，以待后起者之自为。因此他从未自树新义，而期人以必从。我们当然可以说，现代人解释古人的思想，无论自以为怎样忠实于原著，终不免要把新的观点带进来。然而这究竟和有意识、有计划地建立一个新系统大有不同。钱先生曾明白地说：

> 若此后中国文化传统又能重获新生，则此一儒学演进必然会又有新途径出现。但此下的新儒学究该向那一路前进？我想此一问题，只一回顾前面历史陈迹，也可让我们获得多少的启示；不烦我们再来作一番具体的预言，或甚至高唱一家一派式的强力指导。如韩愈所谓：“开其为此，禁其为彼”，总不是一好办法。韩愈尚所不为，我们自可不走此绝路。②

这是史学家的态度，不但和熊十力不同，也和梁漱溟、冯友兰截然异趋。

第二义的“新儒家”则不能用在钱先生的身上，因为他是史学家而不是哲学家。钱先生的研究重点是中国学术思想史，但他尽量避免用“哲学”这一概念。在他看来，中国思想中虽然有与西方哲学相应的部分，而不相应的部分则更占分量。如果以中国思想之实来迁就西方哲学之名，则恐易流于削足适履。他晚年想通过现代流行的学术分类以比较中西异同，才用了“中国哲学”的名词。但是他开宗明义便说：

> 哲学一名词，自西方传译而来，中国无之。故余尝谓中国无哲学，但不得谓中国人无思想。西方哲学思想重在探讨真理，亦不得谓中国人不重真理。尤其如先秦诸子及宋明理学，近代国人率以哲学称之，亦不当厚非。惟中国哲学与西方哲学

---

① 两年前承岛田虔次先生寄赠《新儒家哲学について——熊十力の哲学》一书，京都：同朋舍，1987年，也是以“哲学”为标准。故书中也有专章讨论冯友兰的《新理学》，视之为“新程朱派”的代表。

② 钱穆，《中国学术通义》，台北：台湾学生书局，1975年，页96。

> 究有其大相异处，是亦不可不辨。①

可见他虽能接受“哲学”的分类，而终觉心有未安。这类的大问题当然不免有见仁见智的不同。但钱先生无意走哲学的道路则是无可置疑的。

至于第三义的“新儒家”，那当然更不能包括钱先生在内了。钱先生和熊十力的关系，依照传统的说法，是所谓“论学之友”。但两人论学见解颇多不合。钱先生在《师友杂忆》中曾多次提到和熊十力交往的经过，兹择抄其较有关系者数则于下，以说明他和第三义的“新儒家”之间的异同所在。

> 自后（汤）锡予、十力、（蒙）文通及余四人，乃时时相聚。时十力方为《新唯识论》，驳其师欧阳竟无之说。文通不谓然，每见必加驳难。论佛学，锡予正在哲学系教中国佛教史，应最为专家，顾独默不语。惟余时为十力、文通缓冲。又自佛学转入宋明理学，文通、十力又必争。又惟余为之作缓冲。
>
> 除十力、锡予、文通与余四人常相聚外，又有林宰平、梁漱溟两人，时亦加入。惟两人皆居前门外，而又东西远隔。漱溟又不常在北平，故或加宰平，或加漱溟，仅得五人相聚。宰平与漱溟则不易相值。②
>
> 余其时又识张孟劬及东荪兄弟，两人皆在燕大任教，而其家则住马大人胡同西口第一宅。时余亦住马大人胡同，相距五宅之遥。十力常偕余与彼兄弟相晤，或在公园中，或在其家。十力好与东荪相聚谈哲理时事，余则与孟劬谈经史旧学。在公园茶桌旁，则四人各移椅分坐两处。在其家，则余坐孟劬书斋，而东荪则邀十力更进至别院东荪书斋中，如是以为常。③

上面这几段描写透露了两点当时学术思想的动态。第一是这几位学人显然都和当时以胡适为首的主流派不相契。主流派代表了“五四”以来批判中国文化和提倡西化的观点，而以上这些学人则都对中国文化传统抱认同的态度。陈寅恪所谓“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”，大概可以代表他们的最低限度的共同纲领。他们之间的经常聚会象征着一种与主流派相抗衡的意味。但当时的学风仍然比较淳厚，思想上的对抗并没有演变到彼此轻鄙的地步。试举一两个例子。胡适在 1937 年 1 月 18 日的日记中说：

> 到北大，与汤锡予先生畅谈。他自认胆小，只能作小心的求证，不能作大胆的假设。这是谦词。锡予的书（按：指《汉魏两晋南北朝佛教史》）极小心，处处注重证据，无证之说虽有理亦不敢用。这是最可效法的态度。
>
> 他又说：颇有一个私见，就是不愿意说什么好东西都是从外国来的。我也笑对

---

① 钱穆，《现代中国学术论衡》，台北：东大图书公司，1984 年，页 21。

② 钱穆，《八十忆双亲·师友杂忆合刊》，台北：东大图书公司，1983 年，页 155—156。

③ 同上，页 158。

> 他说：我也有一个私见，就是说什么坏东西都是从印度来的！我们都大笑。①

1933年5月胡适在《独立评论》第三十一号上介绍熊十力所写《要在根本处注意》一文说：

> 熊十力先生现在北京大学讲授佛学，著有《新唯识论》等书，是今日国内最能苦学深思的一位学者。……熊先生此次来信，长至五千字，殷殷教导我要在根本上注意，莫徒作枝节议论，他的情意最可感佩，所以我把全文发表在这里。②

但是双方的壁垒分明，则不容讳言。

第二是非主流派之间虽有最低限度的共同纲领，仍不能掩盖内部的分歧。钱先生喜欢和张孟劬"谈经史旧学"，而熊十力则好与张东荪"谈哲理时事"，因此四人必须分为两处，即可见"守旧"与"趋新"的不同。他们是不可能统一在"新儒家"这一旗帜之下的。

钱先生又记马一浮与熊十力的故事，也大可玩味。

> 马一浮复性书院设在岷江对岸上。一日，渡江来访，邀余去书院讲演。熊十力在西湖，与一浮同居有年。及来北平，与余同居。余之知一浮，亦有年矣。及一浮来此创办书院，十力亦同来。不知何故，龃龉离去。……
>
> 一浮衣冠整肃，望之俨然。而言谈间，则名士风流，有六朝人气息。十力则起居无尺度，言谈无绳检。一饮一膳，亦惟己所嗜以独进为快。同席感不适亦不顾。然言谈议论，则必以圣贤为归。就其成就论，一浮擅书法，能诗，十力绝不近此。十力晚年论儒，论六经，纵恣其意之所至。一浮视之，转为拘谨矣。但两人居西湖，相得甚深。殆以当年，两人内心同感寂寞，故若所语无不合。及在复性书院，相从讲学者逾百人，于是各抒己见，乃若所同不胜其所异，暌违终不能免。③

这里不但显出马一浮与熊十力之间"所同不胜其异"，而且更透露了钱先生对待儒家传统的态度和熊十力几乎在大关键上全不相合。钱先生对宋明理学是"私奉以为潜修之准绳"；熊十力虽句句话不离"冥悟证会"、"良知"、"心性"，但他从不重视向来理学家所说的修养工夫。所以他坦然自承："唯(林)宰平知余平生未有变化气质之功。"④钱先生对于经学抱着敬慎的态度，举凡历代经师的注疏和辨伪他都不敢轻忽。经典成立的时代尤其是关键所在，因为这一点直接涉及儒家思想的发展及其与其他学派的关系。如《中庸》、《易传》、《周礼》的时代都是不能不加以考证的。这是客观的学术问题，既不容逞才使气，更不是凭什么"义理系统"即可断定的。但熊十力对儒家经典的态度则已远

---

① 《胡适的日记》，香港：中华书局，1985年，页527。
② 见胡颂平编著，《胡适之先生年谱长编初稿》，台北：联经，1984年，第四册，页1156。
③ 钱穆，《师友杂忆》，页210—211。
④ 见《十力语要初续》，台北：乐天出版社，1973年，页18。

非“六经注我”四字所能形容;他简直是兴到乱说,好像是一个不学的妄人一样。钱先生对此种作风尤为深恶痛绝。记得大概在80年代初我在素书楼偶然向他提到熊十力的《读经示要》,我说熊先生解《论语》“诗书执礼,皆雅言也”,居然引了方以智《通雅》,以“执”字原是“艺”,由“执”的形近致误。而陈梦家《尚书通论》也得到同一结论,但却不知此解已为方氏所先发。我的意思不过是觉得熊十力也弄训诂考证,出人意表。钱先生误会了,以为我在推重熊氏的经学,面露诧异之色。后来他听清楚了我的论点,方觉释然。接着他便对熊十力在经学上的猖狂恣肆痛加批评,并认为这种态度将来会对学风发生极坏的影响。我当即告诉他,用不着等到将来,现在便已有人师法熊十力,直呼古人为“尔”、“汝”而直斥之,好像面责自己的学生一样。他听了,为之太息不已。但这已不仅是思想的分歧,而关乎基本学养的问题了。徐复观在1980年11月16日的日记中也说:

> 连日偶翻阅熊十力先生的《乾坤衍》,其立言猖狂纵恣,凡与其思想不合之文献,皆斥其为伪,皆骂其为奸。其所认为真者仅《礼运大同篇》及《周官》与《公羊何注》之三世义及乾坤两象词,认定此为孔子五十岁以后之作。彼虽提倡民主,而其性格实非常独裁,若有权力,将与毛泽东无异。我不了解他何以疯狂至此。①

徐先生是熊门高弟,其言激切如是,诚足发人深省。

熊十力成为新儒家的开山祖师是由于他的门弟子——第二代新儒家——近四十年来在海外开拓了新的领域。其中最具关键性的便是1958年《宣言》中签名的唐君毅、牟宗三、徐复观三位先生。钱先生和第二代新儒家也有或密或疏的交涉。唐君毅先生任教香港新亚书院,和钱先生共事最久;徐复观、张丕介两先生创办《民主评论》,为钱先生和第二代新儒家提供了一个共同的言论园地。特别是在50年代,由于《民主评论》和代表自由主义的《自由中国》隐然形成了对垒的情势,钱先生和第二代新儒家很自然地被划在同一思想流派之内。新亚书院和《民主评论》,还有王道先生在香港主持的《人生》杂志,也都被看作是同一思想阵营的组织基地。因此,仅以外在的形迹而言,钱先生和第二代新儒家之间的关系似乎已紧密到不可分的地步。但是这种外在的关系主要是由两个因素造成的。第一是偶然的历史因素。1949年中国少数学人流亡到海外(香港和台湾)之后,由于空间的极端限制,彼此凑泊在一起以从事文教事业的机会大增。新亚书院的创建便是一个明显的例子。第二是传统的因素,钱先生和第一代新儒家在30年代北平的交往是基于向中国文化认同这一最低限度的共同纲领。这一传统一直延续到50年代的海外,依然构成钱先生和第二代新儒家之间的精神联系。

但是过此以往,钱先生和第二代新儒家之间也是“所同不胜其异”,甚至没有共同的语言。因为第二代新儒家的康德——黑格尔语言既不是钱先生所熟悉的,更不是他所

① 见《无惭尺布裹头归——徐复观最后日记》,台北:允晨文化,1987,页59。

能接受的。从这一点说,钱先生和第二代新儒家之间在思想上的关系其实比第一代——熊十力——是更疏远了,而不是更接近了。这种疏离从钱先生拒绝在他们的《宣言》上签名这一行动具体表现了出来。钱先生在 1959 年 5 月 6 日给我的信上说:

> 年前张君劢、唐君毅等四人联名作中国文化宣言书,邀穆联署,穆即拒之。曾有一函致张君,此函曾刊载于香港之《再生》。穆向不喜此等作法,恐在学术界引起无谓之壁垒。

我没有读到钱先生给张君劢的信,不知道他所持的正面理由为何。但从他的信中,我们可以看出他不愿意以签名发宣言的方式来造成有形的学术壁垒。这和他平生不肯树立"门户"的精神完全一致。今天"新儒家"的门户便是从 1958 年这篇《宣言》引发出来的。钱先生不赞成有此门户当然仅仅表示他自己的价值取向;他似乎并没有意图要强人以从同。以当前的学术空气言,我们当然可以说,不立门户未必是,建立门户也未必非,一切只能取决于个人的自由意志。但是无论如何,钱先生当年既已坚决拒绝《宣言》的联署,本名从主人之义,我们今天没有理由将"新儒家"之名强加在他的身上。否则真是所谓"尊之适所以侮之"了。

以我个人所知,钱先生晚年在台北所了解的"新儒家"只是熊十力一系的专称。熊十力在理学上特尊陆、王,在钱先生的儒学史的概念中,陆王是所谓"别出儒中之尤别出者"。他自己也十分推重陆王,尤其是王阳明,但是别出儒虽然特呈精彩,却无法代替儒学的整体。钱先生充分承认别出儒的特殊贡献,但是他所要继承的则尤在北宋以来综汇经、史、文学的儒学传统。他之所以在宋代理学家中独尊朱子,还不仅因为朱子"集理学之大成",更重要的是朱子同时也继承和发展了欧阳修以来的经史文学。所以他曾形容朱子是"欲以综汇之功而完成其别出之大业"。[①] 我这样以钱先生与新儒家作对比,并不是要重提朱陆异同的旧案,更不是说双方的分歧是朱陆异同在 20 世纪的简单重现。事实上,我是根据我所理解的钱先生的观点来说明他为什么拒绝在 1958 年的《宣言》上签名,也不肯认同于所谓"新儒家"。那篇《宣言》开宗明义以"心性之学乃中国文化之神髓所在",便显示出熊十力的特殊观点。这一论断在熊门的新儒家看来当然是不证自明的天经地义。然而在门外人的心中便难免要引起一连串的疑问。如果说心性之学是中国思想史上一个重要的特色,熟悉中国学术传统的人也许不致提出太多异议。但是要得到《宣言》中的论断,这后面需要多少层的预设和多少类的经验证据呢? 不用说,这样提问题对于新儒家是完全"不相应"的,因为在他们"立其大"的思路上根本不发生这样的问题。钱先生是否因为对《宣言》中这一类论断感到心有所未安而不肯连署,我们现在已无法断定。不过他有一段论陆王之学的特征,似乎可供参考。他说:

> 陆王之学为理学中之别出,而阳明则可谓乃别出儒中之最是登峰造极者。因

---

① 钱穆,《中国学术通论》,页 84。

> 别出之儒,多喜凭一本或两本书,或凭一句或两句话作为宗主,或学的。如二程常以《大学》、《西铭》开示学者;象山则专据孟子,又特提先得乎其大者一语;而阳明则专拈孟子良知二字,后来又会通之于《大学》而提出致良知三字,作为学者之入门,同时亦是学者之止境,彻始彻终只此二字。后来王门大致全如此,只拈一字或一句来教人。直到明末刘蕺山又改提诚意二字。总之是如此,所谓终久大之易简工夫,已走到无可再易再简,故可谓之是登峰造极。然既已登峰造极,同时也即是前面无路。①

陆王的这一特征在今天新儒家的身上好像也留下了明显的痕迹。总之,钱先生和第二代新儒家之间虽有最低限度的一致立场——为中国文化说话——并且从50年代到60年代初交往甚密,但是彼此的学术取向以及对儒学传统的认识都格格不入。"离则双美,合则两伤",这句话用在钱先生和新儒家的关系上面真是再恰当不过了。

五 新儒家的道统论

现在我要进一步对新儒家有所讨论。首先,让我对新儒家的道统观提出局外人的一个观察。前面引钱先生的说法,别出之儒因为受禅宗的启示,发展出一种一线单传而又极易中断的道统观。那么新儒家的道统观是不是宋明理学的延续呢?自熊十力起,新儒家都有一种强烈的道统意识,但是他们重建道统的方式则已与宋明以来的一般取径有所不同。他们不重传道世系,也不讲"传心",而是以对"心性"的理解和体证来判断历史上的儒者是否见得"道体"。在这一点上,他们确与陆、王的风格比较接近。由于新儒家第一代和第二代诸人对于"心"、"性"、"道体"的确切涵义以及三者之间的关系都没有获得一致的结论,他们的道统谱系因此也有或严或宽的不同。但无论严宽,大致都认定孟子以后,道统中断,至北宋始有人重拾坠绪;明末以来,道统又中断了三百年,至新儒家出而再度确立。(按:熊十力晚年认为孔子的内圣心学,孟子以后便中断了,宋明儒亦非"嫡嗣",见《明心篇》;又说孔子的外王"大道"学,虽孟子也未能继承,见《乾坤衍》。若依此说,则自无"道统"可言。)由此可见新儒家的道统虽然不是一线单传,但却仍是随时可断。

新儒家建立道统在文字层面上是运用哲学论证,这是新儒家的现代化或西方化。但是由于新儒家奉孟子陆王一系的心学为正统,必须肯定有一普遍而超越的"心体"。这个"心体"对于每一个人都是一真实的存在,即陆象山所谓"此心"或王阳明所谓"良知"。"心体"是一切价值和创造的根源,但其第一性质则必然是道德的。另一方面,陆、王又强调"吾心即宇宙"、"良知生天生地",因此新儒家也必须肯定有一道体流行于整个

① 钱穆,《中国学术通论》,页88。

宇宙之间。这个道体可以有各种不同的名称，如天道、天命、本体、上帝之类，但名称无关紧要。重要的是我们必须承认，这才是宇宙的最后真实。照新儒家的看法，古代希腊哲学家也看到了这个道体，不过他们为思辨理性所限，把它当作形而上的实体；近东的宗教先知也窥见了这个道体，但他们又为启示理性所限，把它据之为人格化的上帝。只有儒家圣人所言的才是对于道体的正见。不但如此，新儒家还更进一步，通过现存的文献和传记材料，他们自信可以断定宋明理学家中谁能上继孟子，见得道体，其见道究竟循着何种工夫进路，以及所成就的义理系统又属于何种形态等。这是新儒家重建道统谱系的最重要的内在根据。

显而易见，这一断定并不能取决于哲学论证。所以新儒家最后必然强调"体证"、"证会"之类的修养工夫，这便是所谓"德性之知，不由见闻"。宋、明理学家对于修养工夫本有种种具体的描述和讨论。新儒家据此立论自有一定的理由。宋明理学家自述其"见本心"或"觅本体"的过程往往甚为亲切。例如高攀龙描写他一生出入各家所指示的修养工夫，虽有过"透体通明，遂与大化融合无际"的见道经验，仍须再过十几年才识得《大学》、《中庸》所描写的本体和工夫。（见《明儒学案》卷五十八"东林一"）我们自不应轻易怀疑高攀龙和其他理学家有过此类心理的经验，因为他们的工夫历程是有明确的记录的。但是现代一般人并没有作过这种精神修炼的工夫，更不曾证会过心体和道体，因此无从在这一层次上分辨儒学史上谁已见道、谁未见道、或谁见道不明等等。现代新儒家则不同，他们正是以证悟的经验为重建道统的前提。无论是评析宋明儒者的工夫论或本体论，新儒家的论断和语气都必须假定他们对宋明儒者的种种修为与造境无不亲历一过。否则他们所指陈的前人证会道体的异同高下便成为观念游戏了。新儒家强调的证悟在西方人看来毋宁是宗教体验的一种。例如熊十力所说的"良知是呈现"，如果真是一种实感，则与西方人所说的"上帝的呈现"（God's presence）属于同一境界，虽然内容可能有异。但非亲历此境者则不能妄语，所以我们在门外的人最多只能把见道者的证言当作一种事实来接受，而不能赞一词。

如果我们细察新儒家重建道统的根据，便不难发现他们在最关键的地方是假途于超理性的证悟，而不是哲学论证，康德——黑格尔的语言在他们那里最多只有缘助的作用，而且还经过了彻底的改造。只有在承认了"心体"、"道体"的真实存在和流行不已这一前提之后，哲学论证才能展开。但这一前提本身则决不是任何哲学论证（或历史经验）所能建立的。所以如果我们把新儒家的道统观简单地看作一般意义下的哲学史研究，那便不免会时时发生"每逢危难，上帝出现"（"deus ex machina"）的错愕。因为每在紧要关头，哲学和历史都无济于事时，出而直下承当的必是超越的证悟。其实这正是新儒家特显精神之处。只要我们了解新儒家所讲的并不是普通意义的哲学，而是具有宗教性的道体，是理性与感官所不能及的最高领域，上述的错愕便可以避免了。早在九十年以前，威廉·詹姆斯（William James）便已指出，对于"上帝呈现"这一类直接的宗教体验，理智是绝对无能为力的；哲学和神学即使建构得再精巧，也只能是第二义以下的模

本,是空洞而不相干的。[1] 同时他又说:如果有人真正感到活生生的上帝曾呈现在他的面前,那么无论你用多么高明的批判的论证来反驳他,也丝毫无法改变他的信仰。[2] 我们对于新儒家的道统观即可作如是观。

但是问题在于道统如果有实义则只能是儒学史上的客观事实,而为人人(至少是大多数人)所共见。另一方面,心体、道体的体证如确有其事,自古及今也都仅限于极少数的人。不仅如此,体证必然是个人的私经验,往往因人而异,甚至同一人也先后不同(如前引高攀龙之例)。那么我们究竟怎样才能断定儒学史上谁曾见"道",谁未见"道"?又如何分辨谁所悟者是真"良知",谁所见者仅是"良知的光景"?通常我们会想到以孔、孟以来的儒家文献为判断的标准。但从新儒家的立场说,这是完全无济于事的。文献必涉及训诂考证的问题;新儒家与考证学家恰好相反,他们相信"义理明而后训诂考证之得失可得而明"。[3] 由于他们对义理系统的划分基本上取决于超越的体证,于是问题又回到了始点。但这是在原地兜圈子而不是诠释循环。新儒家的道统观对于具有同样体证经验的人也许已是不证自明,但一般思想史研究者则对之实有无从措手足之苦。

新儒家的道统观不仅对"学不见道"的门外人构成了不可克服的理解上的困难,而且即在门内也发生了严重的分歧。今天新儒家内部对朱陆异同已开始旧案翻新,有人以朱陆同传道统,始终相涵,博约相资;有人则以陆、王上接孟子之绪,得道统之正,而朱子反成歧出。可见同以超越体证为判断的根据,所建立的道统谱系依然可以相去极远。不但如此,新儒家讨论宋明理学的传衍和发展给我们一个非常清晰的印象,即以心性论为内核的儒家之"道",得之极难而失之极易。往往一两百年才偶然出现一两个见"道"的人。而依照新儒家的严格标准,即此一二人所见也有这样或那样的偏颇;至于门徒之中,若有两三人能守之不失已属难得,其余则不是误解便是未得其门而入。因此自北宋至今一千年间,真能承继孔、孟道统的大概不会超过十人。即使把标准放宽些,加上极少数门人弟子,全体数目也还是少得可怜。这样看来,新儒家重建道统的方式虽然与宋明理学家不同,但其道统观则仍如钱先生所说,"是截断众流,甚为孤立的;又是甚为脆弱,极易中断的"。新儒家内部的朱陆异同之辨也由此而起。这一新争论与其说是出于儒学史研究上的分歧,毋宁说是新儒家内部已出现谁继承了道统的问题。即使新儒家人人都见道,也还有谁见得最真切的问题。"截断众流"的道统观最后不可避免地要引出衣钵真传的争讼。禅宗"一花开五叶",但青原、南岳排名先后的纠纷历数百年而不息,一直到清初还有曹洞、临济二宗互争正统。黄宗羲所谓"脱得朝中朋党累,法门依旧有戈矛"也。禅宗的教外别传是宋明儒家道统的原型,《景德传灯录》尤其有示范的作用。陈垣说:

---

① "The Varieties of Religious Experience", The Modern Library, 1929, "Lecture XVIII: Philosophy".

② 同上,页73—74。

③ 见唐君毅,《中国哲学原论》上册,香港人生出版社,1966年,《自序》,页7。

> 今《景德录》即现存禅宗史最初之一部也。自灯录盛行，影响及于儒家，朱子之《伊洛渊源录》，黄梨洲之《明儒学案》，万季野之《儒林宗派》等，皆仿此体而作也。①

这是无可否认的客观事实。现代新儒家既上承宋明别出之儒而严格简别道统中的“正宗”与“旁出”（借用契嵩《传法正宗纪》的分类），则这种简别所依据的绝对标准最后必然也要施用在他们自己的身上。虽然他们的根据不再是传道世系，而是通过超越证悟所厘定的义理系统，但他们对所谓义理的规定较之禅宗或理学的世系更为严格。例如宋、元、明三朝《学案》中的人物，以理学的世系说，似乎都应该包括在道统之内，以新儒家的义理衡之，则绝大多数是在道统之外。不用说，新儒家内部的义理分歧最后也必须经过同样严格的简别。朱、陆究竟代表同一“正宗”的不同工夫取向呢，还是一为“正宗”、一为“旁出”呢？这一判断上的差别透露出义理系统上最基本的分歧；新儒家道统观的严格性必然要求对这一分歧作出明确的决定。但一经决定则两说即分高下，高者得道统之正，下者退居偏位。若两说相持不下，则争端不息；争端不息，则道统不立。这可以说是“截断众流”的道统观给新儒家带来的一大困扰。

当年鹅湖之会，陆氏兄弟先自不同，因此必须辩出高下，归于一是，然后才能与朱子争异同。子寿、子静辩了一整天，最后子寿承认“子静之说极是”，才告一段落。以义理的造诣言，陆象山大概确在其兄子寿之上，故子寿卒舍己见以从其弟。但子寿也未必在一切论点上完全与象山一致。所以第二天子寿诗中有“古圣相传只此心”句，象山仍说“微有未安”。子寿立即反应道：“说得恁地，又道未安，更要如何？”这很显然是极不耐烦、不痛快的语气。后来吕祖谦柬朱子，论“子寿前日经过，留此二十余日，幡然以鹅湖所见为非，甚欲着实看书讲论，心平气下，相识中甚难得也”。而朱子祭子寿文也说：“别未几时，兄以书来。审前说之未定，曰子言之可怀。”可见子寿当时改从象山之说也未尝没有几分勉强。② 这个例子颇能说明“截断众流”的道统观简别义理的严格性；在这一简别之下，任何细微的歧异都不能被容忍，最后都必须归于一是。既归一是则必以一人为主体矣。这一特征一方面固然反映了立说者的性格，但另一方面恐怕也和“专归一路”的义理形态有关。当代新儒家的主要倾向便和陆象山之教十分相似，不过象山所谓“本心”新儒家称之为“道德主体”而已。顾宪成序陈建《学蔀通辨》，曾以“无我、有我”分别朱陆。他说：“在朱子岂必尽非而常自见其非；在陆子岂必尽是而常自见其是。此无我、有我之证也。”又说：“朱子歧德性学问为二，象山合德性学问为一，得失判然。如徐而求其所以言，则失者未始不为得，而得者未始不为失。此无我有我之别也。”顾氏所谓“无我”当出于《论语·子罕》所谓“毋我”。这一分别很自然地使我们联想到 1947 年金岳霖比较他和熊十力的哲学分歧。他说：

---

① 陈垣，《中国佛教史籍概论》，北京：科学出版社，1955 年，页 87。
② 以上所引资料均见《朱子新学案》第三册，“朱子与二陆交游始末”章。

熊氏哲学背后有他这么个人，而我的哲学背后没有人。①

这正是现代的有我、无我之辨，也可以说是主观与客观的分别。一个主观极强、自信极深的人，所讲的恰好又是专归“道德主体”一路的哲学，往往会在不知不觉之间化身为道德主体。这样一来，他便容易发展出顾宪成所谓“常自见其是”的倾向；对于不同的观点更容易直觉地视为“陋说”、“邪意见”、“闲议论”、“第二义以下”之类，而一概加以挥斥。陆象山是如此，熊十力更是如此。新儒家的道统和这一特殊的义理形态有内在的关联，是显而易见的。

现在我们要进一步追问：当代新儒家为什么要费如许力气来重建道统呢？为什么他们非把道统的焦点集中在“心体”、“道体”之上不可呢？不用说，这两个问题都不是很容易解答的。

通常我们提到“新儒家”，大致都把它当作现代中国的一个思想流派。对于“新儒家”了解得更多一点的人也许会说它是继陆王心学而起的一个哲学流派，因为新儒家中的人物主要是以哲学为专业的。但是这种门外人的看法是和新儒家的抱负完全不相称的。这里我们必须再次提及他们那篇《中国文化与世界》的宣言。这篇宣言大致反映了他们的抱负——面对西方文化的冲击，中国人必须重建中国文化的价值系统。在这个重建过程中，他们并不拒斥西方文化的成分；相反的，对于“五四”以来所提倡的“民主”和“科学”，他们同样抱着肯定的态度。但是他们坚持一切西方的成分都必须安排在中国文化的价值系统之内。从这一点说，他们的立场当然是和“五四”以来的主流派恰恰相反。因此他们也往往被定性为文化保守派或传统派。然而这种定性未必与实际相符。但事实上，他们把中国文化（以儒家为中心）的理想和现实一分为二。在现实的层面，从制度到习俗，他们毋宁是反传统的。而且其反传统意识的激烈有时甚至不在“五四”主流派之下。例如熊十力在1951年5月22日给梁漱溟的信上说：

若云社会制度或结构，中国人之家庭组织却是属于制度或结构者……其实，家庭为万恶之源，衰微之本，此事稍有头脑者皆能知之，能言之，而且无量言说也说不尽。②

虽然新儒家反传统的程度因人而异，未可一概而论，但大体上说，他们确是对中国文化的一切有形的现实都无所肯定，所肯定的仅是无形的精神。（最明显的还是熊十力，他说：“秦后二三千年，只有夷化、盗化、奴化三化，何足言文化。”）③也许正因如此，新儒家才不得不强调道统，并且把道统严格限定在心性论上面。因为依照他们的解释，一部中国文化史的精神仅在极少数的儒家圣贤的身上获得比较完整的体现和发展。（其他的人，包括释家、道家，如果曾接触到这一精神，也是偏而不全或“日用而不知”。）至于中国

① 引自郭齐勇，《熊十力及其哲学》，北京：中国展望出版社，1985年，页24。
② 见《十力书简》，收在深圳大学国学研究所编，《中国文化与中国哲学》，1987年，北京：三联书店，页6。
③ 同上，页5。

社会制度史上的所谓儒家，包括纲常名教在内，则都是对此一精神的歪曲。道统便代表了这一精神的历史，而且也是唯一有意义的历史。新儒家所说的道体、心体、性体等都是这一精神内核，不过因观察的角度不同而有种种不同的名称而已。但这一精神的内核又是中国自古以来所特有的，古代希腊、以色列、印度的哲学和宗教都见不及此。所以新儒家才说："心性之学乃中国文化之神髓所在。"这一中国的"道"正是所谓"放之则弥六合，卷之则退藏于密"。新儒家的历史任务便是以现代的（主要是康德——黑格尔的）哲学语言来展示此"退藏于密"之"道"，然后再求"放之则弥六合"，即全面重建一个现代的中国文化系统。

我想以上的分析也许可以使我们了解新儒家重建道统的一种苦心孤诣，如果上面关于新儒家的抱负的观察大致不错，那么我们显然不能把他们仅仅看作是一个普通的哲学流派；新儒家中的个别成员尽管在大学的哲学系任教，他们也不是普通的所谓专业哲学家。事实上，他们在许多著作中都表示过不屑与现代所谓"专家"、"教授"为伍的意思。"道"是最高的绝对的领域，也是一切价值的最后源头。新儒家正是以"道"的继往开来者自许的。依《中庸》"修道之谓教"之说，则新儒家所倡导的其实是"教"，而不是通常意义的"学"。从他们的观点说，"教"是第一义的，"学"则是第二义或第二义以下的。因为"教"必归宿于总持一切的最高真理（道），异于"教"的便成"异端"；"学"则是多元的、相对的、局部的，往往演成"此亦一是非，彼亦一是非"的纷争。中国传统的经、史、子、集是如此，现代的专门学科尤其是如此。如果我们混"教"为"学"，误把新儒家看作今天的无数哲学流派之一，不但新儒家不肯承认，而且我们也无从了解新儒家的基本特征。

正由于新儒家是"教"，他们才对内有统一教义的严格要求，对外又必须安顿客观世界的整体秩序。道统的重建即是统一教义的具体表现，关于这一点，上面已有所说明。这里可以补充一点，新儒家虽没有形式上的"教主"，但精神上仍然要求有一"教主"。依照新儒家内部的不成文法典，见得道体最真切、修为的境界最高的人事实上便居于"教主"的地位。这是因为"教"的内部不能没有"阶次"（hierarchy）；既有"阶次"则不能没有最高的一层。否则将无以起教众之信，更不能定教义的是非。这一套不成文法典当然不是新儒家所独具，一切的"教"实无不有之。但绝大多数的"教"都是所谓"出世的"，至少不直接干预俗世的事。西方在政教分离之后，更是如此。所以这种"阶次"仅仅对于"教"内的徒众有意义，与一般的人是完全无关的。新儒家则不然，他们的最后归宿是社会实践，也就是重新安排人间世的秩序。因此他们的"教"内阶次对于整个社会也同样有效。这是新儒家的难题之一，留待下面再讨论。

六　新儒家的"开出"说

现在我们先从新儒家的"开出"说入手。新儒家上承"内圣外王"的旧统，而提出了

道统开出政统和开出学统的说法。我们在此有两个侧面的观察：第一，新儒家的两个“开出”说事实上是为了安顿“民主”与“科学”而特别构想出来的。他们不同意“五四”主流派向西方搬取“民主”与“科学”的主张，因为这种单纯“西化”的主张使中国文化在现代转化中完全失去了作用。为了将“民主”与“科学”纳入中国文化的原有系统之内，新儒家才不得不别出心裁，发展出一套所谓“开出”说。

第二，“开出”说必然涵蕴内圣是一切价值的本源所在。所以内圣的领域也必然高出人间一切活动的领域之上。从这一点看，新儒家显然是要重建儒学在中国文化传统中所一直占有的那种中心而又超越的地位。但是新儒家又确有新的成分，并不是简单的复古。他们对于内圣和外王两个世界的划分大体上是采取了康德关于本体界和现象界的划分，而又加以变化。在“开出”说方面，他们更参用了黑格尔的“精神”客观化而实现其自己的说法。为了使读者对新儒家“开出”的一方面有所认识，我们不妨简略地谈一谈所谓“良知自我坎陷”之说，因为此说是“内圣开出外王”的主要论据。

依新儒家的解释，良知是绝对的道德心，它本身并不以物为对象。但良知在发用的过程中必然引起对有关的客观事物的认知要求，此时良知即须决定“坎陷”其自身以生出一“了别心”，而化事物为知识的对象。新儒家即据此说而断定一切知识（包括科学知识在内）都依于其高一层次的良知决定“坎陷”其自己而生。故知识必统摄于良知之下。良知是本体界的事，知识则是现象界的事；两者的高下判然。[①] 这个曲折有趣的说法大概是从黑格尔的哲学中变化出来的，所谓“自我坎陷”即相当于“Self-diremption”。康德认为主体——本体我——永不能知其自己，因为主体一旦成为知识的对象即化为经验我，而不复是本体我了。黑格尔不同意此说，因而提出主体——黑格尔的“意识”——正可通过“Self-diremption”而使本身化为可知的对象。这正是人和石头不同的所在。“Self-diremption”原意是“自我分离”。但“绝对精神”要实现其自己则必须通过具体的个人生命，“自我分离”便发生在这个低一级的层次上；在“绝对精神”那一层上，主客自然是统一的。[②] 然而新儒家套用黑格尔的概念却可以引起实践上的困难。“绝对精神”是上帝的化身，故不可能也不必要“自我分离”；只有在有血有肉的个人的意识中才会发生自我分离。相反的，依照新儒家之说，良知则是人人所同具的，良知的坎陷也是每一个人所必有的。所不同者，只有极少数的人才能长驻于良知呈现的境界，绝大多数的芸芸众生则无此体验。圣凡两途即由此而判，关键系于证悟之有无。这些极少数的儒家圣贤虽然也有血有肉，表面上似与凡人无异，事实上却具有非常特殊的精神身份。若依康德之说，他们是具有“智的直觉”的本体我；若依黑格尔之说，则他们是“绝对精神”或上帝的化身。新儒家的道统“开出”政统和学统之说必预设自己处于价值之源的本体界（圣域），而置从事政与学以及一切人世活动的人于第二义以下的现象界（凡境）。上面

---

① 关于此点可看唐君毅，《中国哲学原论》上册，页338—340。

② 参看 Charles Taylor, *Hegel*，剑桥大学出版社，1975年，页334—335。

所说的实践上的困难便隐伏于此。

在中国传统的社会结构中，这些具有特殊的精神身份的人自然有他们的特殊社会空间。即使如此，明清以来，由于社会结构在不知不觉中发生重要的变化，这些少数精神"先觉"的社会身份已不免发生问题。王阳明的良知说最后演变为通俗意义的"现成良知"和"满街都是圣人"。但"良知"一旦泛滥到这步田地，少数"先觉"的存在便没有必要了。如果说，"满街圣人"在"成圣"之前，还需要少数"先觉"的指点，那么这些"先觉"在现实社会上究竟居于什么地位呢？儒家不同于基督教，没有教会的组织，儒者也不能成为专业的牧师。王畿和泰州学派的社会讲学终究不能普及，更不能持久。入清以后，王学衰歇，不少儒家便不免要发生什么是"儒者本业"的困惑了。

今天新儒家似乎也面临着同样的困难。新儒家一方面告诉我们："心体"、"道体"或"良知"的体认是无限艰难的，没有"宿慧"的人几乎没有可能获得"良知呈现"的经验。而且即使偶然有此经验，也决不能保证一得即不复失。所以依他们的严格简别，王阳明的弟子中真能守得住良知之教的也不过两三人而已。另一方面，新儒家又坚持无论是"政统"或是"学统"都必须由"道统"开出。这就等于说，民主和科学在中国的实践最后都落在新儒家的肩上，因为只有他们才是"道统"的承继者。但是新儒家从来没有清楚地指示我们：道统究竟怎样才能"开出"政统和学统？我们只能试作几种可能的推测：第一个可能性是说只有悟"道"——进入"道统"——的人才能开出民主与科学。这大概不会是新儒家的想法，因为这一限制太严格了。依新儒家的标准，今天真正的悟"道"者恐怕不会超过一二人，我们怎么把这样巨大的"开出"事业完全寄望于一二人的身上呢？而且即使以当年《中国文化与世界》宣言的四位签名者而言，其中也只有张君劢先生一人曾对民主事业有过贡献。但以悟"道"而言，恐怕新儒家决不会承认他是一个合格的人选。第二个可能性是新儒家以"先觉觉后觉"的方式激发中国人的良知，然后通过"良知的自我坎陷"以"开出"民主与科学。这也许比较最接近新儒家的"开出"的理想，但是也立即遇到一个难解的困境：新儒家既非以传"教"为本业，则将以何身份并通过何种方式来点拨中国人的良知而期其必从呢？不但如此，中国人追求民主与科学至少有一百年的历史，远在新儒家出现之前。这是不是表示，良知早已发用，不必更待"先觉"的激发了呢？这便引出第三个可能性，即所谓"开出"是指中国人在近百年来努力的方向事实上即是暗中由良知规定的，不过为之者不自觉而已。这个说法符合"良知本自现成"之义，也可以澄清民主与科学和儒家传统互不相容的偏见。但是这样一来，新儒家则不免永远落后着，如黑格尔所谓"暮色既晦，智枭展翼"，其功能已降为澄清思想上的误解，而不是"内圣开出外王"了。

以上论新儒家"开出"说的困难，甚为简略，因为这不是本文主旨的所在。"良知的自我坎陷"的理论最多只能说明人的一切创造活动都受"良知"的主宰，但却无法证立政统与学统必待道统来"开出"。因为如果人人都有现成的良知，则他们在发现了民主或科学的价值之后，良知自然会"自我坎陷"，用不着也不可能等待道统中人的指点。前面

已指出，中国人在19世纪末叶已发现了民主与科学的价值。我们可以把发现之功归之于“良知”，但不能归之于道统。（无论是真道统还是伪道统）“五四”以来提倡民主与科学最有力的人同时也是最反道统的（虽然是伪道统），他们也未尝不能理直气壮地说，他们反道统正是出于“良知”之不容已。可见“良知”说是一把两刃的刀，两边都可以割。

新儒家之所以必须坚持“开出”说自有其不得不然的理由。前面已指出，新儒家把自己的领域划在开创价值之源的本体界，而民主与科学则是现代中国人所共同追求的两大新价值。因此新儒家才特别建构一种理论，说明这两大价值在中国的开创必须在源头处——儒家的“道”——着手。根据新儒家的解释，传统儒家的“道”所完成的是道德主体的建立。新儒家则在这个基础上推陈出新，使道德主体可以通过自我坎陷的转折而化出政治主体与知性主体。这一创造性的转折便是新儒家给他们自己所规定的现代使命。很显然的，这一理论建构必须预设新儒家在精神世界中居于最高的指导地位。这里显示出新儒家所设想的中国的现代化与西方的现代化是属于两种截然不同的型态。

西方现代化的历程始于俗世化，即取消了“道统”——基督教——的绝对主宰的地位。其结果是大家都知道的政、教分离。美国的开国领袖杰弗逊曾有一句名言：“无论我的邻人说上帝有二十个或根本没有上帝，对我都毫无损害。”这就是说，对于个人最关重要的终极信仰是与民主政治完全不相干的。同样的原则也适用于科学研究方面。科学知识的成立自有独立的客观准则（虽然准则也随着科学的发展而变动），科学家本人究竟是无神论者、一神论者或多神论者都不能影响到他的研究的结果。所以西方现代社会的特征之一是政治、宗教、学术、道德、经济、艺术各个领域都相对独立，其中没有任何一个领域可以特殊自居，而凌驾于其他领域之上。唯一的逆流是马克思主义的“新道统”。最近二三十年来，西方的自由主义者甚至已开始怀疑民主究竟是不是先要有一套哲学理论的基础？是不是在宗教信仰退位以后，我们还必须重建一套俗世的共同信仰来取代它的地位？这种思想上的变化是和西方社会日益多元化的趋向分不开的；现代的社会结构越来越不能允许有一群特殊的人物居于精神领导的地位。反“精英文化”（“elite culture”）或反“精英主义”（“elitism”）的声浪在西方一天天高涨便是这一趋向的明确标志。思想界和文化界也市场化了，各种品质混杂的货色都可以自由竞争。这一发展的方向是否健康，自然大可讨论，但目前还看不见转变的迹象。

与西方相对照，新儒家关于中国现代化的设想恰好是一个反命题。西方的旧道统——基督教退位了，新道统——马克思主义现在也崩溃了，但新儒家不但坚持中国的道统必须继续占据原有的中心地位，而且还赋予道统以前所未有的更积极的功能：“开出”政统与学统。这个理论一旦涉及实践便必然预设一种金字塔式的社会结构。道统自然是掌握在证悟了道体的人的手上，所以新儒家必然居于金字塔的最高一层，为经验界的一切创造活动提供价值标准。学者和政治家最多只能占据第二层，因为他们所处理的都是经验界的对象，不能直接接触到新儒家的本体世界。严格地说，他们只有在新儒家的道德精神的“浸润”之下才能开拓中国的现代化。其他一切文化社会活动的领域

也都在新儒家的价值系统中各有或高或低的定位,他们对于所谓“人格世界”的划分多少便反映了他们的社会结构观。但是由于新儒家在基本立场上继承了中国“精英主义”(“elitism”)的传统,他们的讨论重点是放在金字塔的第一层与第二层之间的。最重要的则是金字塔的塔尖。以新儒家的立“教”形态而言,此塔尖非他们的“教主”莫属,因为“教主”不但是“道”的最高权威,而且还是从内圣领域“开出”外王的原动力(“prime mover”)。但在现代社会结构中,我们却很难为这个塔尖找到一个相应的位置。西方今天虽仍有“教宗”(pope),但仅属于天主教一派;并且现代的“教宗”最多只有“内圣”,已与“外王”完全无关。古代儒家的“圣人”论德不论位,也与新儒家的要求(英文所谓“claim”)不尽符合。关键即在于“开出”之说。《中庸》说:“虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐。”道统“开出”政统与学统正是“作礼乐”的现代说法,所以“德”与“位”缺一不可。这是新儒家教义落在实践层次上所必有的涵义之一。从历史上看,与新儒家“教主”约略相应的社会名位只能是初民社会的“最高祭司”(“High Priest”),古代帝国的“国师”或欧洲中古时代的“教宗”之类,但这一类的名位在现代社会的构成原则中却找不到任何根据。

七　新儒家的心理构造

新儒家的金字塔式的社会构造虽然尚有待建造,但是他们的心理构造早已是金字塔式的,而且已发展到牢不可破的地步。新儒家对整个知识领域所持的态度便是这种心理结构的一种最清楚的表现。他们似乎自信已“优入圣域”,因此往往流露出一种睥睨古今中外的心态。前面所讨论的新儒家道统观的严格性已透露了此中的消息。熊十力曾明白地说:

> 余尝衡论古今述作,得失之判,确乎其严。宰平戏谓曰:老熊眼在天上。余亦戏曰:我有法眼,一切如量。①

林宰平所用“眼在天上”四字其实不是“戏语”,而是的评;熊十力“我有法眼”四字也不是“戏语”,而是自信。新儒家自信已窥见本体界的最高真理——“道”,因此掌握了绝对的标准,足以判断古今中外一切义理的是非高下。熊十力又曾面告萧公权说:

> 西洋哲学和科学都缺乏妙义,没有研讨的价值。②

这话可以代表他对整个知识领域的评价。在新儒家的眼中,西方的哲学和科学都仅仅接触到现象,而未见本体,所以“缺乏妙义”。这是陆象山评朱子“学不见道,枉费精神”的现代翻版。我们必须记得,新儒家论“学”,必须设“第一义”与“第二义”的分别。第一义是“内圣之学”,属于本体界;第二义是“学人之学”,属于现象界。“内圣”之学可以

---

① 见《十力语要初续》,页17—18。
② 见萧公权,《问学谏往录》,台北:传记文学出版社,1972年,页111。

"开出"知识,"学人之学"则决不足以成为上通"内圣之学"的有效保证。他们也偶然对某些"学人之学"——如史学、文学之类——有所肯定。但是我们必须知道,这在他们不过是一种"纡尊垂奖"的表示,并不是承认"学人之学"可以和他们的"内圣之学"处于同一层次。在内心深处,他们其实是把所谓"学人"看作低一等的。试举一个有趣的例子。吕祖谦(伯恭)曾写信给陈亮(同甫),告诉他陆象山很愿意和他相聚。"渠云:'虽未相识,每见尊兄文字,开豁轩翥,甚欲得相聚。'觉其意甚勤,非论文者也。"牟宗三《从陆象山到刘蕺山》一书评此事说:

> 象山之高明爽朗表现于内圣之学……而陈同甫者则是高明爽朗之表现于"事功之学"者,故重英雄之生命。高明爽朗在此转而为慷爽。其文字"开豁轩翥"即是英雄主义之慷爽之表现,而此种风格亦特为象山所喜,故"甚欲得相聚"也。象山自与同甫殊途,彼亦不必看得起同甫,然在此"开豁轩翥"上,则是气味相投者。①

这一大段推想是否合乎事实,姑且不论。最可怪的是中间奇峰突起,冒出了"彼亦不必看得起同甫"一语。这在原来的文献中是完全没有着落的。但是这个有意无意之间的"失言"("slip")恰好反映了新儒家的心理结构:"内圣之学"的陆象山怎么会当真看得起"事功之学"的陈同甫呢?

新儒家此种心理结构自然有一部分是渊源于中国儒生、文士之流的"狂"的传统。"文人相轻"、"唯我独尊"、"目无余子"、"自郐以下"之类的心理习惯在两千多年中从来没有断过。"四海习凿齿,弥天释道安",这是晋代名士与名僧的互相标榜;"世无孔子,不在弟子之列",这是韩愈的自负;"仰首依南斗,翻身倚北辰,举头天外望,无我这般人"。这是陆象山的"目无余子";"一夕梦天坠,万人奔号。先生独奋臂托天起。又见日月列宿失次,手自整布如故,万人欢舞拜谢。"这更是王艮的自我无限扩大在梦中现形。这一类的例子不胜枚举。在有些新儒家的身上我们依然可以清楚地看到这种"狂"的精神。甚至新儒家严判"古今述作"或"道统"的那种"法眼",在中国"狂"的传统中也是无所不在的。让我们举两个例子。清初毛奇龄(西河)论汉以来的经学便具有非常严格的"法眼"。当时人说,"西河目无今古,其谓自汉以来足称大儒者只七人,孔安国、刘向、郑康成、王肃、杜预、贾公彦、孔颖达也。夫以二千余年之久,而仅得七人,可谓难矣。"②章太炎大弟子黄侃也是一个有趣的例子。他宣称只信奉八部书,即《毛诗》、《左传》、《周礼》、《说文解字》、《广韵》、《史记》和《汉书》。此外都不值一顾。所以当时北京大学章门同学赠他一句很传神的诗句:"八部书外皆狗屁。"③这当然也可以说是"衡论古今述作,确乎其严"了。

新儒家的思想风格与中国"狂"的传统有渊源,这是不足为异的。特别是新儒家上

---

① 牟宗三,《从陆象山到刘蕺山》,台北:学生书局,1979年,页154。
② 见全祖望《萧山毛检讨别传》引姚薏田语。收在《鲒埼亭集》外编卷十二。
③ 见周作人,《知堂回想录》,下册,香港,1970年,页483。

承陆、王谱系，而陆、王正是理学中“狂”的一派。陆象山之“狂”已见于前。王阳明也是欣赏“狂”的，所以他晚年宴门人于天泉桥，见诸生脱落形迹，而写出了“点也虽狂得我情”的诗句。但是我并不认为新儒家的风格完全来自中国的旧传统，其中也有新的成分。新儒家所表现的那种有趣的“君临”姿态似乎主要是起于对西方人所谓“知性的傲慢”的直接反应。所以我想称新儒家的心态为“良知的傲慢”。

西方现代有一种“知性的傲慢”是随着自然科学的兴起而出现的。科学的巨大成就诱发了一种意识形态——科学主义（或实证主义）。根据这种意识形态，科学是理性的最高结晶，而科学方法则是寻求科学真理的唯一途径。因此自然科学（如物理学、生物学）成为知识的绝对标准，因为它所获得的真理是最精确、最具客观性的。社会科学虽然也是实证主义思潮下的产物，但其“科学性”已远不足与自然科学相比，至于人文学科——哲学、神学、史学、文学批评之类——则更低一等了。在实证主义者的眼中，不但自然科学是理性的最高典范，而且自然科学家也体现了人类的最高道德——如无私地追求真理、诉诸理性的说服力、诚实、公正等等。自然科学家是天地间第一等人，因为他们具有最高的“认知的身份”（“cognitive status”）。社会科学家和人文学者由于在知识上达不到同样高度的“科学性”，他们在真理的王国中便只能算是第二等以至第三等的公民了。[①] 这当然是一种“知性的傲慢”。在“五四”前后，这一“知性的傲慢”随着科学主义一齐传到了中国。从此中国知识界也大体接受了“科学至上”、“科学家是第一等人”的价值判断。中国的人文学者为了争取“认知的身份”也不得不借“科学”以自重。“五四”以后，“科学方法整理国故”的运动之所以风行一时，便反映了这一文化心理的转变。传统儒学的地位已为科学所取代，道德意义上的“圣人”也让位于知识意义上的“科学家”了。这一转变可以说是西方俗世化的一种缩影：科学代替了宗教；科学家代替了牧师。（上引 Rorty 的新作对此多有论及。）

新儒家的“良知的傲慢”是受现代“知性的傲慢”的刺激而产生的反应。我们只要稍一比较两者的思想结构，便不难看出新儒家其实是科学主义的反模仿。科学主义者讲“真理”，新儒家反之以“道体”；科学主义者讲“客观性”，新儒家反之以“主体性”；科学主义者讲“事实”，新儒家反之以“价值”；科学主义者讲“理性”，新儒家反之以“良知”或“道德理性”（“moral reason”）；科学主义者讲“科学方法”，新儒家反之以“证悟”或“成德工夫”；科学主义者以“认知身份”决定各种学术专业的高下，新儒家反之以“道德身份”；科学主义者讲“科学理性”体现德性，新儒家反之以“知识为良知之发用”……新儒家如此处处与科学主义针锋相对，一切反其道而行之，而整个系统的内在结构又与科学主义几乎全相一致，这绝不可能是一种偶然的巧合。所以最近情理的解释是：新儒家为了对抗科学主义，在有意无意之间走上了反模仿的途径。但反模仿也是模仿的一种，其结果是发展了一套与科学主义貌异情同的意识形态——道德主义。科学主义者以独占

---

① 参看 Richard Rorty，*Objectivity, Relativism and Truth*，剑桥大学出版社，1991 年，页 21—45、60—62。

"真理"自负而有"知性的傲慢",道德主义者则以独得"道体"自负而有"良知的傲慢"。他们都置身于各自建造的世界的巅峰,颇有"会当凌绝顶,一览众山小"之概。但是科学主义者虽然给予社会科学和人文学科以较低的"认知的身份",但毕竟承认社会人文学术和自然科学同在一个知识世界之内,而所谓科学方法则是人人都能掌握的。所以自然、社会、人文三大类学术只是在"科学性"的程度上有高下之别而已。道德主义者则不然,他们高居本体界,视整个知识领域为低一层次的活动。他们只要肯"自我坎陷",知识之事固随时可以优为之。但知识领域中人若欲取得"道德的身份",上窥本体,则其事难如上青天,因为"证悟"、"良知呈现"并不是人人所能有的经验。此所以"良知的傲慢"更远在"知性的傲慢"之上。("良知"与"傲慢"无论依旧儒家或新儒家之说,当然都是不能并存的,但这正是我铸此名词的用意所在。)

总之,从新儒家第一代和第二代的主要思想倾向来看,他们所企图建立的是涵盖一切文化活动的至高无上的"教",而不是知识性的"学";他们决不甘心仅仅自居于哲学中的一个流派。这个"教"的地位在历史上大概只有西方中古的神学和现代的马克思主义曾经取得过,中国传统的儒教都没有达到这样的地步。如所周知,中古神学和现代马克思主义都是凭藉着政治权力才取得君临天下的地位的。新儒家的凭藉则是良知的一点灵明,而不是任何外在的力量,这当然是一个无限艰巨的任务。但是新儒家虽然在现实上距离君临天下的境界尚远,他们的君临心态却已牢不可破。"良知的傲慢"至少有一部分是从这种心态中派生出来的。

以上从交游和学术两方面讨论了钱先生和新儒家的关系。钱先生和新儒家之间,除了最低限度的共同纲领——阐明中国文化的特性——之外,真是所谓"所同不胜所异"。他们不可能属于同一"学派",是显而易见的。尤其重要的是:他们的分歧恰恰发生在对中国文化的理解上面。这正是章学诚所谓"千古不可合之异同"。

我在本文开始时便已指出:钱先生论学不立门户。他研究中国史,特别是学术思想史,确具有鲜明而独特的观点,但是他从来没有表示过,他的观点是唯一正确的观点;更没有要求他的学生去发扬他的观点。所以钱先生像世界上绝大多数的史学家一样,并无开创"学派"的兴趣。因此本文仅在说明钱先生何以不能划入新儒家一派,但绝不是说:钱先生另创了一个不同的门户,而我个人则在此以弟子的身份为师门张声势。尽管我自己治史受到钱先生的启发最深最大,但我根本没有能力继承钱先生的志业。

为了说明钱先生和新儒家的学术途辙截然异趣,本文不能不对新儒家有所质疑。但这种质疑只表现了我个人的史学偏见,并不代表钱先生的意见。根据我个人的了解,新儒家的主要特色是用一种特制的哲学语言来宣传一种特殊的信仰。在这个信仰普遍衰微的时代,新儒家如果能发挥一点"起信"的功用,哪怕仅仅限于三五徒众,仍然有益于社会秩序。我个人不但不反对,而且十分愿意乐观其成。但是从史学的角度看,由于新儒家采取了最极端的"六经注我"的方式,其中自不免留有许多值得商榷的地方。总之,新儒家如果仅持"直觉"、"证悟"以建立其关于本体界的信仰,则我们局外的人自然

完全没有说话的余地。但是一涉及现象世界和它的历史——包括一般的历史和思想的历史——则问题复杂，不是徒恃“良知的傲慢”便能一切迎刃而解的。三四十年来，我对于海外新儒家的内部演变只有偶然观赏的兴趣，新儒家从 50 年代初的“一气化三清”到今天的“三清重归一气”也是一种富于启示性的历史现象。由于新儒家对于我自己的研究工作只有非常边缘性的关系，我自觉对于新儒家并没有什么特别的成见，最多不过是“道不同不相为谋”而已。这次因为纪念钱先生而涉及新儒家，在我确是一种不得已的意外。最后我愿意再郑重声明一句，此文仅仅表达了个人的观点，与门户或宗派的意识是完全无关的。

1991 年 5 月 2 日初稿写成，7 月 2 日定稿于台北旅次

（选自《犹记风吹水上鳞：钱穆与现代中国学术》，
台北：三民书局，1991 年版）

《陈寅恪晚年诗文释证》书成自述

这部《陈寅恪晚年诗文释证》在我个人的生命史中具有非常独特的意义。现在第三次增订刊行,我想略述成书的经过,并对先后关心过它的朋友——包括相识与不相识的——表示我的感谢。

首先我要说明,我从来没有过研究陈寅恪的打算,这本书从萌芽到成长都是意外。而且除了1958年刊布的《陈寅恪先生论再生缘书后》第一篇文字外,其余都不是我主动撰写的,而是由各种客观因缘逼出来的。所以我想先交代一下我为什么会写《论再生缘书后》这篇文字。

我在书中已说过,1958年秋天我在哈佛大学偶然读到《论再生缘》的油印稿本,引起精神上极大的震荡。现在我愿意补充一点,即这一精神震荡和我自己当时的处境很有关系。那时我在美国的法律身份是所谓"无国籍之人"(a stateless person),因为我未持有任何国家颁发的"护照"。最初我对此并不十分在意,因为我一向认为没有"国籍"并不能阻止我在文化上仍然做一个"中国人"。但终一夕之力细读《论再生缘》之后,我不禁深为其中所流露的无限沉哀所激动。这首为中国文化而写的挽歌在以后几天之中都萦回在我的胸际,挥之不去。我在香港住了五六年,对于当时大陆上摧残文化,侮弄知识分子的种种报导早已耳熟能详。但在那个冷战高潮的时期,报章上的文字都无可避免地受到政治意识的侵蚀。我平时读这些文字,终不能无所存疑。《论再生缘》是我第一次听到的直接来自大陆内部的声音,而发言的人则是我完全可以信任的陈寅恪。他一生与政治毫无牵涉,但就其为中国文化所化而言,则可以说是王国维以来一人而已。《论再生缘》中并无一语及于现实,然而弦外之音,清晰可闻:中国文化的基本价值正在迅速地随风逝去。

顾亭林曾有亡国与亡天下之辨,用现代的话说,即是国家与文化之间的区别。我已失去国家,现在又知道即将失去文化,这是我读《论再生缘》所触发的一种最深刻的失落感。"天末同云黯四垂,失行孤雁逆风飞,江湖寥落尔安归!"王国维这几句词恰好是我当时心情的写照。"亡天下"的惶恐也牵动了"亡国"的实感。一个"无国籍之人"想要

在自己的文化中安身立命似乎只是一种幻觉。

说到这里，我不能不顺便解释一下：我怎么会变成了“无国籍之人”？1955 年春天哈佛燕京学社接受了新亚书院的推荐，让我到哈佛大学访问一年。但从 3 月到 9 月，台湾“国民党政府”一直拒绝发给我“中华民国护照”。据说这是因为我在香港刊物上写过不少提倡民主、自由的文字，属于所谓“第三势力”。钱宾四师虽曾出面说明我其实只是新亚书院的一名“助教”，但仍未发生效力。最后由于友人介绍，得到亚洲协会（Asia Foundation）驻港代表艾维（James Ivy）先生的说项，美国领事馆允许我到律师事务所取得一种临时旅行文书（affidavit in lieu of passport），以“无国籍之人”的身份发给签证。所以我一直迟至 10 月初才抵达哈佛大学，已在开学两个星期之后了。

我提起这一段往事并不表示今天对此还耿耿于怀，而是因为叙事中无法省略。在“党”高于一切的现代中国，“护照”不是公民的权利，而是政府控制人民的手段，原是一种常态。而且事后来看，我早年没有“国家”，因此思想也不受“国家”的限制，其中得失正未易言。不过当时“无国籍之人”的法律身份确曾使我每年受美国移民局的困扰，他们很难决定是不是应该延长我的居留权。这个身份在 50、60 年代的美国好像是很少见的。

现在回想，当年“亡国”而兼“亡天下”的奇异感受也许正是使我读《论再生缘》而能别有会心的重要背景。无论如何，这个背景和《论再生缘》中所谓“家国兴亡哀痛之情感”是恰好能够交融的。我情不自禁地写下那篇《书后》，并将《论再生缘》稿本寄交香港友联出版社刊行，其根本动力也出于我个人所经历的一种深刻的文化危机感。

但在我的认同危机不久便经过自我调整而化解了。此后我渐渐淡忘了这篇《书后》，更不曾动过研究陈寅恪的念头。1970 年初，陈寅恪的死讯初传到海外，一时掀起了悼念的热潮。这年 3 月俞大维《怀念陈寅恪先生》一文对学术界的影响尤大。连向来不大写通俗文字的杨莲生师也写了一篇《陈寅恪先生隋唐史第一讲笔记引言》。杨先生撰文的那天晚上还打电话要我代查所引《资治通鉴》中的一段文字。俞大维先生当时希望在哈佛的中国学人都能以文字参加纪念。所以我也收到了他的文章的单行本。杨先生更鼓励我加入纪念的行列。但我自问既未曾受教于陈寅恪，又无新资料可凭，更不想重复十几年前在《书后》中说过的话。所以始终未著一字。甚至我也没有接受杨先生的建议，把《书后》寄给《谈陈寅恪》一书的台北编辑委员会。在整个悼念期间，我一直保持缄默，因为借题发挥不但毫无意义，而且是对死者的大不敬。

再度提笔写陈寅恪是 1982 年底，上距《书后》已整整二十四年之久。这次完全是出于偶然，而且不是由我主动的。其时陈寅恪的《柳如是别传》、《寒柳堂集》等已出版了一年多，我也曾反复读过多次，只是为了想进一步了解他晚年的史学取向，但毫无见猎心喜，以他本人为研究对象之意。理由很简单：我的专业是 18 世纪以前的中国史，不是现代史，根本不可能有时间去研究陈寅恪的“晚年遭遇”。我细读《柳如是别传》主要还是为了研究明遗民的政治动向。1972 年我出版了《方以智晚节考》一部专题研究，指出方

氏逃禅以后并未真与政治绝缘，最后自沉于惶恐滩。80 年代初大陆上有几位学人专就此一断案和我争论，文字往复不少。《柳如是别传》所研究的恰好是同一时代、同一范围。我曾在其中找到不少可以助证我的论点的材料。

1982 年友人金恒炜先生旅居美国，主编《中国时报·人间副刊》。我们偶而见面，也曾谈到陈寅恪和他的晚年著作。恒炜对我的一些看法极感兴趣，一再怂恿我把这些意见正式写出来，《人间副刊》愿意为我提供发表的园地，而且篇幅不加限制。我经不起他的盛情鼓舞，终于写出了那篇惹祸的长文——《陈寅恪的学术精神和晚年心境》。当时董桥先生主编香港的《明报月刊》对我的文字也有偏好，要求同时刊出此文，这才流入了中国大陆。生平文字闯祸，事已多有，而未有甚于此者，尚在《红楼梦》争议之上。但我有自知之明，并不是这篇文字含有特别的价值或特别的荒谬，而是由于其中道破了一些历史疑点，为人人心中所已有，适逢其时，竟酿成一大公案，至今未了。这正应了陈寅恪“人事终变，天道能还”的预言。现在我必须趁增订本出版的机会向金恒炜和董桥两位老朋友致最诚挚的谢意。无论是功是罪，他们两位恐怕都不能不和我共同承当。

今天我们已确知寅恪先生当年是熟悉我的《书后》的内容的。那么他自己究竟有过什么样的反应？答案在十年前便已揭晓了。现在我既已决心告别陈寅恪研究，经过再三的考虑，我认为不应该再继续让这一重要的事实埋没下去。1987 年 10 月 25 日香港大学的李玉梅博士写了一封信给我，兹摘抄其中最有关系的部分于下：

> 晚正研究史家陈寅恪，因于八月下旬结识陈老二女儿陈小彭、林启汉夫妇，畅谈陈老事，至为投契。小彭夫妇于一九五四年调返中山大学，据称此乃周恩来之意，好便照顾陈老云云。今则居港七八年矣。
>
> 于细读　教授有关陈老大作后，小彭命我告知　教授数事如下：
>
> （一）陈老当年于读过　教授《陈寅恪论再生缘书后》一文后，曾说：“作者知我。”
>
> （二）教授《释证》页七〇（按：此指一九八六年新版）有“陈先生是否真有一枝云南藤杖”之疑，答案是肯定的。
>
> （三）陈老夫妇确曾有为去留而争执之事。
>
> 小彭夫妇对　教授之注陈老思想，能得其精神，深觉大慰，特命余来信告之。

我还清楚地记得，我当时读到寅恪先生“作者知我”四字的评语，心中的感动真是莫可言宣。我觉得无论我花多少工夫为他“代下注脚，发皇心曲”，无论我因此而遭受多少诬毁和攻讦，有此一语，我所获得的酬报都已远远超过我所付出的代价了。这次增订版加写了《儒学实践》和《史学三变》两篇研究性的长文，也是为了想对得住寅恪先生“作者知我”这句评语。

但是当时我的《晚年心境》、《诗文释证》都在遭受质疑的阶段。如果我用任何方式公开了这封信的内容，都等于拖人下水，硬把陈小彭女士和李玉梅博士划入我这一边，

也许因此给她们制造意想不到的困扰。那便适成其为“以怨报德”了。此信“留中不发”（一笑）至十年之久，其故端在于是。小彭女士长期侍奉老父于侧，吴宓《日记》1961 年 9 月 1 日条还有“小彭搀扶盲目之寅恪兄至，如昔之 Antigone”的记载。① 我读了十分感动。我相信她一定愿意寅恪先生晚年的一言一行都留在历史记录上，否则她便不会郑重托人向我传话了。李玉梅博士也早已治学有成，我最近读到她《柳如是别传与诠释学》一文，发表在《柳如是别传与国学研究》（1996）上面。现在事过境迁，当年的种种顾虑早已不复存在，如果我再不公开此信，则未免埋没了小彭女士的苦心与孝思。小彭女士和我从无一面之雅，但她当年远道传其父语，曾对我发生了极大的鼓舞作用，至今感念不忘。所以我宁可不避自炫之嫌，也要坦白说明：寅恪先生“作者知我”一语是本书增订版问世的一个最重要的原动力。

最后，我要谈一谈今天大陆上所谓“陈寅恪热”和本书的交涉。从一开始大陆官方宣传人员及其海外的附和者便对本书采取了一种先声夺人的栽赃策略。其具体运作的方法则是先给我戴上一顶政治帽子，然后再顺理成章地给本书贴上一条政治标签。而这顶“帽子”和这条“标签”则早在大陆上丑化了好几十年，是大陆上老、中辈知识分子一见即义愤填膺或鄙夷不屑的。这样一来，我对陈寅恪晚年诗文所作的一切解释便都成为“别有用心”而不足采信了。在新的名教之下，“帽子”和“标签”形成了一套一套的“名”的系统，一般人只要看见某种“名”便习惯成自然地发出某种条件反射。这当然是指从 50 年代初到 70 年代末的状况，尤以所谓“文化大革命”时期为然。由于种种原因，新的名教今天确已渐渐失灵了。但不可否认的，只要政治体制不变，新名教的余威便不可能完全消失，“帽子”和“标签”也依然会继续发挥一定的效用。我对此有切身体验，深信不疑。

四十年前我在《书后》中早已指出陈寅恪对极权统治是深恶痛绝的。任何人对他的价值意识稍有所知都必然会得到同样的论断。无论就个人或民族言，他都持“独立之精神，自由之思想”为最高的原则。陈寅恪绝不可能接受这样一个彻底否定他的价值系统的政治制度。四十年后的今天我仍找不出任何理由来改变原有的观点。相反的，由于史料的大量出现，我的观点只有更强化了。

大陆官方学术界和我的争执主要便集中在这个观点上面。他们加给我的“帽子”和“标签”一直未收回，但持以驳斥我的具体说法则因时势的推移而屡有变易。1978 年广州《学术研究》复刊号说陈寅恪“曾多次表示对毛主席和共产党的感激”。1985 年胡乔木的写手“冯衣北”已不得不稍稍降低调门，改说陈寅恪在 1950 年的诗中表达了“不意共产党待我如此之厚”的意思。1995 年《陈寅恪的最后二十年》出版了。这似乎表示官方也不想或无法再阻止陈寅恪“晚年遭遇”的问题曝光了。但在这一事实的基础上却出现了下面这个新论说：不错，陈寅恪最后二十年确实遭遇了一波接一波的苦难，并终于

① 吴学昭，《吴宓与陈寅恪》，页 145。

"迫害至死"。[1] 然而政治是俗人之事,对于高雅出尘的陈寅恪来说,却是无足轻重的。陈寅恪对于中国文化是那样地一往情深,他最后二十年的生命已完全托付了给它,一切著述也都是为了阐发它的最深刻的涵义。不但如此,他的文化痴情又和他的土地苦恋是那样紧密地连成一体,以致他无论怎样也不肯"去父母之邦"。所以 1949 年他在人生旅途中已作出了最有智慧的抉择。即使他在当时能预知以下二十年的一切遭遇,他的决定也不会两样。为了文化,他"虽九死其犹未悔"。中国文化传统中过去曾有一条绝对的"孝道"原理,叫做"天下无不是的父母"。陈寅恪则创造性地发展了这一绝对原理,使之成为"天下无不是的父母之邦"。陈寅恪这位超群绝伦的文化大师的全部伟大便在这里。所以今天谈陈寅恪绝不应再涉及政治,因为一说到政治,便会害得他在九泉之下仍不能安稳。怎么谈陈寅恪呢? 我们只需反复不断地说: 文化、文化、文化……

以上可以算是今天大陆上为了消解陈寅恪"最后二十年"而发展出来的最新论说的一个基本模型。这个模型自然是由我模拟而成,不能指实为某一个人或某一部著作的特有观点。而且在模拟的过程中,我把一些紧要的潜台词也点破了。用西方学术界的术语说,这是建立一个"理想型"(ideal type);这种"理想型"是为分析和讨论的便利而设,在方法论上是必要的。就我阅览所及,上面所拟的论说模型可以适用于近来大陆上许多关于陈寅恪的讨论文字。我绝不敢说,上面试建的"理想型"已达到了恰如其分的地步,因此我欢迎别人肯加以指摘和改进。但是我相信,以整体的意向而言,它大概可以说是虽不中亦不甚远。

这一套最新的论说即使不是完全针对着我的《诗文释证》一书而发,意中也必有我所提出的"晚年心境"在,这是毫无可疑的。冷眼旁观的人也已经看出了这一点。[2] 那么对于当前这一具有典型意义的新论说,我究竟应该怎样看待呢?

这里既不可能,也无必要对它作系统而全面的回应。但是我愿意指出它的几点特色:

第一,上面所拟的模型可以使我们更清楚地看出,这一新论说其实是企图提出另一种"陈寅恪的晚年心境"来取代我的看法。但持论者似乎完全没有意识到这是一个十分严肃的史学工作——重建陈寅恪晚年的生活和思想世界。历史重建的最低限度的要求是通过文献研究所得到的证据(evidence)和经过谨严推理所建立的论辩(argument)。二者缺一不可。相反地,他们好像是陈寅恪亲自授权的发言人,可以随时随处告诉读者陈寅恪晚年在一切问题上是怎样思考,怎样判断,怎样感受的。他们不但对一个历史人物的内心隐曲畅所欲言,而且出之以如数家珍的方式。他们似乎假定读者都像天真无知的儿童听成人讲故事或神话一样,一个个张开嘴巴、睁大眼睛,完全信以为真,绝不会发生半点疑问。

---

① 陆键东,《陈寅恪的最后二十年》,页 27。
② 见程兆奇,《也谈陈寅恪》,《中国研究》,1996 年 9 月号,页 50—57。

第二,新论说的另一个特色是把政权隐藏在中国大陆这块土地的后面来加以维护。这是对于“投鼠忌器”的普遍心理的一种巧妙运用。“感谢共产党”、“共产党待我如此之厚”之类的话,当然消失了。甚至党内的“极左派”和“文化大革命的疯狂”曾对陈寅恪造成严重伤害,现在也不妨直认不讳,因为这早已是公开的秘密。何况“社会主义初级阶段”正迫切需要对“极左”和“史无前例”展开猛烈的批判?

陈寅恪与中共政权“认同”的问题今天自然已无从谈起,而且也失去了政治上的重要性。在国家社会主义(即“中国特色的社会主义”)的新意识形态之下,大陆上研究陈寅恪的基调已明显地转换为“爱国主义”。(1994 年季羡林在广州中山大学召开的关于《柳如是别传》的讨论会上的主题讲词便是明证。)①陈寅恪可以不认同政权,但绝不可能不认同国家。依照大陆官方的逻辑,只要你承认了陈寅恪“爱国”这个前提,你就不能不接受下面这个必然的结论:“难道祖国是抽象的吗?不爱共产党领导的社会主义的新中国,爱什么呢?”②当然,在陈寅恪研究中,这句话只是潜台词,不必说破,也不能说破。如果你说陈寅恪爱的是中国文化,逻辑的结论也还是一样。季羡林说得很透彻:

> 文化必然依托国家,然后才能表现,依托者没有所依托者不能表现,因此文化与国家成为了同义词。③

因此在新论说中,1949 年陈寅恪的“去”、“留”问题仍所必争。但所争已不在政权认同,而在“留在大陆”还是“出走海外”。爱国或不爱国、人品识见之或高或下、道德意识之或强或弱,无不由“留”或“去”而判。如果有人引《诗经》“逝将去汝,适彼乐国”,《论语》“乘桴浮于海”,或曾子“小杖则受,大杖则走”之类的典据与之争议,企图说明儒家文化未尝不允许陈寅恪当年离开大陆,那就未免“书生气”到了可笑而又可怜的地步了。陈寅恪今天之所以被描写成一个神秘不可思议的“恋土情结”的精神病患者,有如胎儿之不能须臾离开母体,正是因为“去”、“留”问题不仅具有历史意义,而且更取得了新的现实意义。试看季羡林在上引讲词中开头的几句话:

> 陈寅恪先生一家是爱国之家,从祖父陈宝箴先生、其父散原老人到陈先生都是爱国的,第四代流求、美延和他们的下一代,我想也是爱国的。④

我初读时大惑不解,陈寅恪的二女小彭在父亲晚年侍奉最力,有蒋天枢《编年事辑》与吴宓《日记》可证,为什么竟被排除在“爱国之家”以外了呢?稍一寻思,我终于恍然大悟,原来小彭女士早已于 80 年代前后移居香港,她已失去“爱国之家”的资格了。现在香港已“回归祖国”,我盼望她能恢复陈寅恪女儿的自然身份。

第三,新论说中以文化取消政治也是一个极其显著的特色。这一点我在前面所拟

---

① 见季羡林,《陈寅恪先生的爱国主义》,收在《柳如是别传与国学研究》中,页 1—7。
② 见《邓小平文选》,页 347。
③ 季羡林,《陈寅恪先生的爱国主义》,页 4。
④ 同上,页 1。

的模型中已有所说明。新论说与旧论说最大不同之处在于它明白承认陈寅恪在政治上备受折磨,但却坚持政治丝毫不影响他的文化追求。他们好像想藉着政治与文化一刀切断的办法来推崇陈寅恪的高洁。1949年以后陈寅恪能留在"父母之邦",胎息于中国文化之中,那已是生命的最大充实。其他一切不幸,虽也不免令人叹息,却已不值得计较了。所以在新论说中,陈寅恪对于折磨他二十年以至于死的政治始终没有一个明确的看法。他的许多感事诗,当时他的朋友已看出是"谤诗",甚至党委书记也说是"讽刺我们",现在都被解释成为"文化苦吟"。他在1953年《对科学院的答复》,在我们俗人看来明明是"痛斥极权统治者箝制思想",竟在新论说家的笔下变成了"文化苦痛"的一种表现。不用说,他在"文化大革命"期间"终于活活给吓死了",①那也只好怨他自己经不起"文化恐怖"。

不过真要想把陈寅恪说成一个只有"文化"概念而无"政治"概念的人,也不是一件容易的事。经过"文化大革命"以后,我曾读到许多老学人引用赵元任先生的名言:"说有容易说无难。"不知为什么新论说家竟那样健忘?陈寅恪晚年诗文中的反证太多,但这里不能涉及。现在姑引吴宓《日记》中一句话以概括之。吴宓1961年9月1日记陈寅恪的谈话,有一条说他"坚信并力持:必须保有中华民族之独立与自由,而后可言政治与文化"。② 这里他明明把"政治"和"文化"划分为两个互相独立的领域,而且"政治"还置于"文化"之前。他怎么可能对日日身受其苦的政治没有一个明确的整体概念呢?如果真对政治全无概念,他又如何能大谈清谈与政治的关系?更如何能写出《唐代政治史述论稿》呢?

我很理解新论说家的苦心孤诣。他们是为了要驳斥我的谬说而不得不然。但其实这是由于胡乔木及其写手们有意栽赃而引出的。我从来便认定陈寅恪的终极关怀是文化而不是政治。不过我同时也指出他出身于近代变法的世家,对政治既敏感也关心。因此在他的思想中政治与文化是互相关涉的。由于官方的刻意歪曲,大陆学人中颇多相信我的《晚年诗文释证》一书只是为了证明陈寅恪"认同于国民党政权"。他们也相信我曾提出"陈寅恪最初准备追随国民党去台湾"之说。事实上这两点恰好都是适得其反。大陆学人对于本书大概耳闻者多,目见者寡。他们能读到的也是"冯衣北"《陈寅恪晚年诗文及其他》一书的《附录》,已先经过了一道"批判"程序。而且"冯衣北"与我"商榷"时,其口吻简直是在同一个国民党的宣传人员作"阶级斗争"。其意显然是为了要给我扣上一顶"帽子",以达到"斗垮"、"斗臭"的目的。

今天新论说家文明多了,但仍然一口咬定我用"政治"污染了陈寅恪的"文化"。所以他们反其道而行之,专以"文化"来消灭我的"政治"。他们甚至不惜弃车保帅,推出"冯衣北"与我同斩,说双方"都无法抹掉'弦箭文章'的色彩"。③ 我已考出陈寅恪用

---

① 陆键东,《陈寅恪的最后二十年》,页480。
② 吴学昭,《吴宓与陈寅恪》,页145。
③ 见陆键东,《陈寅恪的最后二十年》,页501。

“弦箭文章”之典出于汪中《吊马守真文》,意指代“府主”作文章,说的是“府主”腹中之语。“冯衣北”的“府主”是胡乔木已有明证,不成问题。那么我的“府主”又是谁呢?图穷匕首见,新论说家原来是在暗中为我补行加冕礼。这样看来,他们的“文化”也并不那么“纯”,它消灭了我的“政治”,却又以走私的方式挟带进自己的“政治”。这与以国土认同掩护政权认同的手段不但异曲同工,而且殊途同归。总之,新论说的“文化”并未飘逸出尘,它的立足点恰恰是今天在大陆上流行的“政治文化”(political culture)。

我这本书大概短期内还不可能在中国大陆流传。“众口铄金,积毁销骨”,它所受到的种种曲解和诬毁则仍在扩散之中。但这一层全不在我的心上,我以偶然的机缘,竟能在先后四十年间为陈寅恪的晚年诗文“代下注脚,发皇心曲”,而今天终于亲见“陈寅恪热”的出现,这是我在1958年写《论再生缘书后》时所根本不敢想像的。我在精神上所得到的满足已足够补偿我所花费的时间与精力而有余。更重要的是通过陈寅恪,我进入了古人思想、情感、价值、意欲等交织而成的精神世界,因而于中国文化传统及其流变获得了较亲切的认识。这使我真正理解到历史研究并不是从史料中搜寻字面的证据以证成一己的假说,而是运用一切可能的方式,在已凝固的文字中,窥测当时曾贯注于其间的生命跃动,包括个体的和集体的。这和陈寅恪所说藉史料的“残余片断以窥测其全部结构”,[①] 虽不尽同而实相通。如果我当初从他的劫余诗文中所窥见的暗码系统和晚年心境,居然与历史真相大体吻合,那么上面所提示的方法论至少已显示了它的有效性。在中国现代史学家中,陈寅恪是运用这一方法论最为圆熟的一位先行者。我曾一再说过,我尽量试着师法他的取径,他怎样解读古人的作品,我便怎样解读他的作品。从这一点说,这本书不能算是我的著作,不过是陈寅恪假我之手解读他自己的晚年诗文而已。

但我不否认我对此书有一种情感上的偏向。因为它已不是外在于我的一个客观存在,而是我的生命中一个有机部分。它不但涉及历史的陈迹,而且也涉及现实的人生,不但是知识的寻求,而且更是价值的抉择。此书不是我的著作,然而已变成我的自传之一章。因此在告别陈寅恪研究之际,特写这一篇《自述》,叙成书因缘,作为我个人生命史上的一种纪念。

1997年10月12日于普林斯顿

（选自《陈寅恪晚年诗文释证》,
台北：东大图书公司,1998年版）

---

① 《金明馆丛稿二编》,页247。

我摧毁了朱熹的价值世界吗?

——答杨儒宾先生

再论"回转"与"内圣外王"

《朱熹的历史世界》出版以来,我先后已拜读了陈来和刘述先两先生的评论,都是长逾万言的用心费力之作。① 杨儒宾先生的长文,也从多方面攻错;他以《如果再回转一次"哥白尼回转"》为题,与述先兄关于"回转"的质疑有可以互相参照之处。② 关于"回转"问题,我已有专文答述先兄,题为《"抽离"、"回转"与"内圣外王"》,(将刊于《九州学林》2004年春季号)所以本文不再重复。但由于本刊读者未必都有机会读到香港出版的《九州学林》,让我对这一点先作一交代,然后再进入正文,以免杨先生误会我故意避重就轻,不答他提出的中心问题。但下面所论,有远出答刘先生文之外者,所以也可以算是该文的续篇。

本书上篇《绪说》中提出了一个论点,即宋代理学虽以"内圣"之学(讨论心、性、理、气之类)显其特色,但并没有离开儒学的大传统,仍然以重建一个合理的人间秩序为其最主要的目的,即变"天下无道"为"天下有道"。所以我建议在观察角度上作一调整,这便是所谓"回转"。述先兄误会了我的意思,以为我主张从"内圣"回转到"外王"。其实我在书中已明白说过,理学家之所以异于宋初以来的传统儒家,便在于他们特别强调:非先在"内圣"方面取得实实在在的成就,"外王"是不可能实现的。这个强调是王安石所未有的,虽然他已建立了内圣外王相辅以行的基本模式。所以我向述先兄解释:理学其实是一个"内圣外王的连续体",我是要从"内圣"回转到这个连续整体,并不是完全撇开"内圣",只重"外王"。不但如此,我论"内圣外王连续体"不可分,主要是着眼于理学作为一整体和理学家作为一士大夫集体这个层次上。至于理学家作为个别的人,则有

---

① 见陈来,《从"思想世界"到"历史世界"》,《二十一世纪》2003年10月号,页130—139;刘述先,《评余英时〈朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉》,见《九州学林》2003年冬季号,页316—334。

② 《当代》195期,2003年11月,页125—141。

倾向于“内圣”的，也有倾向于“外王”的；在这两大型之中，个别倾向的程度也因人而异，无从一概而论。但由于理学家作为儒者必须在理论上同时肯定“内圣”与“外王”两大价值，不可能舍去其中任何一个，于是在个人层面上便出现了“内圣”与“外王”之间的紧张。这是因为一方面“内圣”取向的理学家必然意识到：他们除了“存养”和“讲论”所谓“道德性命”之外，还承担着“外王”（建立秩序）的责任（“以天下为己任”）。另一方面，“外王”取向的理学家也时时警觉到，他们不能终日在世务中头出头没，必须随时在“内圣”领域中力求精神境界的提升。唯有如此，他们才能本其“外王”之学不断从各方面改善人间秩序。（所谓“外王”之学，在宋代一般指“礼、乐、刑、政”之类。胡瑗教学，分立“经义”与“治事”两斋，即后来“内圣”之学与“外王”之学的先驱。）所以，作为一个“理想型”看待，个别的理学家必须同时兼具“内圣”之学与“外王”之学，而以重建秩序（此即“外王”的实现）为最后归宿。理学的整体结构即与此相应。（《大学》与《近思录》即其证）反之，若将理学定性为专讲“心性”之类的形而上“内圣”之学，置人间秩序为“第二义”，这也许可以满足“小我”或“自我”的某些“终极关怀”。但这样一来，理学家和弃世与避世的释、老便难以分辨了。所以朱熹说：“自谓能明其德而不屑乎新民者，如佛、老便是。”（《语类》卷一七《大学四》）他评程氏门人下梢“都流入释氏”（同上，卷一〇一《总论》），尤为明证。谢良佐（显道）讥议张载“以礼教人”，以致其门下“溺于刑名度数之间，行得来困，无所见处”。这恰好反映他不重视人间秩序的重建，一味求在形而上的“道”上有“所见”。因此朱熹说他“又自偏了”；又说：“如今人说道、爱从高妙处说，便说入禅去，自谢显道以来已然。”（均见同上“谢显道”条）这个反面论证更加强了我所谓“回转”的必要性。理学既在儒统之内，没有任何理学家会公然说（但可能会私下想）：我的最终目的仅在于个人体证与讲论形而上的“太极”或“天理”。“天下无道”则属于形而下世界的事，且待我“证道”或“悟道”之后，完成了我个人的“终极关怀”，再相机行事。如果机缘成熟（“命”）我当然会尽力去建立人间秩序，但若机缘不至，我仍然只好退下来，继续追求我个人的生命意义。这可以是一种正常的人生态度，但绝不符合儒家的立场。

用上述的观点看待“内圣”之学的本书读者，有一个基本误会，以为我在书中所谓“重建合理的人间秩序”或简称“秩序重建”，（相当于“外王”，但误会也由此起）专指政治秩序。（即“治道”）其实我在上篇《绪说》中论《近思录》引朱熹解《大学》云：“修身以上，明明德之事也”；“齐家以下，新民之事也”。我同时便指出：“明明德”是“内圣”领域，“新民”则是“外王”领域。[①] 可见我所谓“秩序重建”是从社会的最基本单位——家——算起的。换句话说，人一生下来便置身于一层层一圈圈的“秩序”之中，每一个“秩序”都可以是“重建”的对象。但因本书的主题是宋代士大夫政治文化，尤其集中研究了两宋的政治改革，读者很可能会将“外王”、“秩序”、“改革”三个概念与“得君行道”

---

① 余英时，《朱熹的历史世界》上册，页10。

紧密地连成一体，难解难分。在这一理解下，读者自然会推想："外王"或"秩序重建"是"千载一遇"的事，理学家既不可能常有这种际遇，则他的人生取向必然只能以"内圣"为主导。但是如果读者知道我所谓"秩序重建"乃从社会的最基本单位（家）开始，大概便不致再认为人可以有不理会"秩序"的一天。即使是"出家人"，还是逃不掉宗教社群的"秩序"。陆九渊"得君行道"无成，回到故乡创办象山书院，但书院是一团体，仍必须订"学规"以建立和维持"秩序"；后来知荆门军，"承流宣化"，更根据他自己的"内圣"所得整顿地方吏治，矫正风俗。（如以讲《洪范》的"敛福锡民"代替道教设醮）所以周必大说他"如古之循吏"。即使闲居在家，据一位美国史学家最近的研究，他对本州本县的种种地方秩序，仍积极参与，无一息之停。（此事后文有交代）而且只要涉及"秩序重建"，无论大小高低，也无不有机遇的问题，并不仅"得君行道"为然，那不过是最突出的情况而已。即如持"孝弟之道"以"齐家"，舜的父亲是瞽叟，弟弟是象，因此他也同样面对过"得父"、"得弟"的问题。其他可以类推。所以从儒家立场说，个人终生追求"终极关怀"，待机"行道"，成败不系于心云云，即是对此唯一的人间世界（因儒家无死后世界）采取一种观望的态度。果真如此，则"证道体"与"证涅槃"也不过在百步与五十步之间而已，尚何"价值托付"之可言？但这一误会实因将"外王"钉死在"得君行道"的概念上所引起，这是我在撰写过程中未能预先想到的。我虽在上引"明明德"、"新民"条中点出了"外王"的广大范围，又在第三章论"天下为己任"一语时，具体说明此意，[①]但毕竟没有特别说明"外王"或"秩序重建"究竟何指。这是我的疏忽，因此也必须对读者的误解负起一部分的责任。现在我已相当彻底地澄清了这个问题，则从理学的特殊观点说，"内圣"、"外王"为一连续体而归宿于秩序重建，是一个经得起反复勘查的断案。其理由可以简括如下：人既无一刻不在"秩序"中生活，也就是无一刻不面对建立合理"秩序"的问题。而建立秩序的唯一凭借，根据理学家的共同信仰，便是他们所发展出来的一套"内圣"之学。就社会为一整体而言，"内圣"之学绝不可能是终点，而必须在"外王"或"秩序"的领域中显出"全体大用"。这是出于儒学本身的内在要求。即使作为个人的理学家，他身在"秩序"（无论大小高低）之中，负有使此"秩序"越来越合理的责任，因此也不可能止步于"内圣"。否则他便是在"内圣"中流连光景，与耽禅悦无以异了。所以就我所见，如果不把理学推出儒统之外，我们必须"回转"，将视线从"内圣"移向"内圣外王连续体"。"内圣"之学无论多重要，都不可能是理学的终点；它与"外王"之学紧紧地连在一起，为建立合理的人间秩序而服务，而且也只有在秩序中才能真正完成自己。朱熹以《大学》"明德"、"新民"分指"内圣"与"外王"两大领域，本书已经论证过了，《语类》中其他证据尚多，已无详引的必要。但我最近发现了下面这句最简明扼要的话：

新民必本于明德，而明德所以为新民。（卷六"万章问孔子在陈章"）

① 余英时，《朱熹的历史世界》上册，页219—220。

如果用“内圣”、“外王”代进去，这句话便是：

外王必本于内圣，而内圣所以为外王。

宋代理学家关于“内圣外王”的整体认识，在此已一语道尽。

最后我还要补论宋代儒家要求重建政治秩序（“治道”）与孔子的关系。以“回向三代”为号召，推动全面的政治革新构成了宋代儒家的主流，上起古文运动，下迄朱熹的“王霸”之辨。由于儒家士大夫从中央发动的政治改革，前后也有三次，即庆历变政、熙宁新法和“孝宗末年之政”。这样长期持续的思想运动和反复出现的改革动向，特别是二者之间的互动关系，构成了宋代历史的一大显著特色，不但空前，而且绝后。关于这一独特现象的历史背景，本书上篇各章已试着提出了多方面解释。我说宋代儒学（包括道学或理学）以秩序重建为最主要的关怀，而以整理“治道”为其始点，便是以上篇的研究为根据。上篇《绪说》分析宋儒“平治天下”精神的古典儒家的源头，我特别强调了孟子的影响，这里我要进一步指出，宋代儒家士大夫的热心参加政治改革也曾受到孔子以身作则的激励。这也是与本书主题直接相关的重要史实，不能不补写一笔。《论语·阳货》篇有两则著名的记事。第一则说：

公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰：“末之也已，何必公山氏之之也？”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”

第二则说：

佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“然，有是言也。不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾其匏瓜也哉？焉能系而不食？”

这两个故事都是描写叛臣召孔子，而孔子露出一副跃跃欲试的神情。孔子先后答子路的话也是一致的，表示他不甘寂寂以终，希望有机会在政治上一显身手，也许可以造成一个继“三代”而起的“东周”。这两件事必须和下面他答避世之士的话合起来看。他说：

鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。（《论语·微子》）

上一句话表明他对这唯一的人间世界的深爱；下一句则显示他改造（“易”）人间世界的宏愿，非到“天下有道”的境地绝不停止。这是孔子对于政治的真实态度。抓住了他这一心理，我们才懂得他为什么对公山与佛肸之召竟怦然心动。后世注家对这两个故事是有过争论的，但这不影响我们此处的讨论，因为宋儒于此是深信不疑的。

现在让我举两例以见孔子重建政治秩序的志向在宋代改革取向的士大夫间所引起的反响。第一例即王安石。他的《中牟》诗云：

> 颓城百雉拥高丘,驱马临风想圣丘。此道门人多未悟,尔来千载判悠悠。(《临川先生文集》卷三〇)

此诗年代难定,但无论在熙宁前或后,都清楚地反映他深契孔子"吾其匏瓜也哉?焉能系而不食?"的精神。"门人多不悟"当指子路,因为他两次都不赞成孔子前往施展抱负。不用说,安石咏此诗时,"如有用我者,吾其为东周乎?"一语也必然往复胸中,所以他推行变法不仅受孟子的影响,也同时受到孔子的启发。第二例则恰好是朱熹。《语类》卷四七有"佛肸召章"一条,论孔子何以欲往云:

> 圣人见万物不得其所,皆陷于涂炭,岂不为深忧,思欲出而救之。但时也要,出不得,亦只得且住。圣人于斯世,固不是苟且枉道以徇人。然世俗一种说话,便谓圣人泊然不以入其心,这亦不然。如孔子云:"天下有道,丘不与易也。"这个是十分要做不得,亦有不能自已之意。……但要出做不得,又且放下。其忧世之心要出仕者,圣人爱物之仁。至于天命未至,亦无如之何。……出处之大义,亦在这里。

又答"欲往而终不往"云:

> 圣人欲往之时,是当他召圣人之时,有些好意来接圣人。圣人当时亦接他这些好意,所以欲往。然他这个人终是不好底人,圣人待得重理会过一番,他许多不好又只在,所以终于不可去。如阴雨蔽翳,重结不解,忽然有一处略略开霁,云收雾敛,见得青天白日,这处自是好。

此两条都是叶味道(贺孙)所记,另外还有一简本,为潘时举同时所记,下注"贺孙录详,别出"。按时举所记为绍熙四年(1193)以后所闻,则必在五年朱熹被逐出临安之后,这一年十二月竹林精舍落成,熹"率诸生行释菜之礼",(见《年谱》)叶、潘二人疑即在其中。潘时举所记虽略,但第二段最后一句反比叶录为详,其言曰:

> 譬如重阴之时,忽略开霁,有些小光明,又被重阴遮闭了。

此句语意完整,"又被重阴遮闭"数字答复了何以"终不往"的问题。上引解"佛肸召章"的年代既定,可知朱熹完全以自己"立朝四十日"的政治经验与孔子"欲往"事互相印证,可以说是他的"夫子自道"。他所谓"所说经固有嫌于时事而不能避忌者",于此又添一例。"忽略开霁,有些小光明,又被重阴遮闭",也是他最后在临安的遭遇。他在临行时朝廷又有知江陵的任命,他此次坚辞不就,并决绝地说:"今番死亦不出。"(《语类》卷一〇七)此即与他说孔子何以"终不往"之意相通,因为关系着"出处之大义"。但更值得注意的是他驳"世俗一种说话",以为圣人于"斯世"竟能"泊然不以入其心"。相反地,他坚持,圣人对变"天下无道"为"天下有道"一事"是十分要做不得,亦有不能自已之意"。我说理学家的最大关怀是重建合理的人间秩序,在这里又得到一次意外的证实。朱熹注解《论语》至迟也始于三十岁左右,则孔子的两个"欲往"的故事,在他心中当思量

过不止千百遍。他热心于“孝宗末年之政”不可能不受到上述孔子精神的感染。陆九渊在等待轮对期间与友人书，也特别引“如有用我者，吾其为东周乎?”一语(《象山全集》卷一—《与王顺伯》)，尤足与朱熹所言相阐证。这才是儒家真血脉之所在。所以明末顾宪成说:

> 官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上，至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。(《小心斋劄记》卷一一)

他自己是理学家，平时讲学也不离心、性、理、气、太极、本体、工夫等，读《明儒学案》卷五十八可知。他大概不能算是忽视“心性论”、“形上学”的人。上引的话出自他之口，恐不能等闲视之；事实上，他已从存在的危机感出发，在那里指点“向上一机”，呼吁理学已到了不能不“回转”的时候了!

我摧毁了朱熹的价值世界吗?

上一节是关于“回转”说的进一步澄清，其中涉及“内圣”与“外王”的关系和“秩序重建”的确切涵义等等。这是我的正面陈述，并非针对杨先生的大文做驳论。不过我相信，杨文中有关这些问题的质难也同时得到了充分的回应，所以下文不再另作讨论。

刘述先先生虽在“回转”问题上向我提出深刻的疑问，但他对全书的中心论旨则把握得很准确。他深知本书上、下两篇的正文都属于史学研究的性质，只有在正文完成后才补写的上篇《绪说》是关于思想史的专篇。我现在还可以补上一笔，我笔下的理学家只是宋代士大夫集体中的一个特殊类型，不是个别的人;《绪说》中的政治文化解读也仅限于与正文题旨直接相关的某些理学观念。我根本没有触动宋代理学体系的本身，更没有任何企图对所谓“心性形上学”另提出一套有系统的新说，因为这是完全在本书的范围以外的。

但杨先生对于本书的理解却别具只眼。他认定本书的主旨是为了颠覆整个理学传统，包括朱熹在内。他承认书中确实存在着政治史、文化史的研究，并大度地加以认可。但他的全文无处不明说或暗示：我的历史研究彻头彻尾地是对庄严神圣的理学殿堂进行拆基工作。杨先生的中心论点集中表达在结论部分。承他抬举，我居然可以跻身于中国的叶适、王廷相、戴震和日本的伊藤仁斋、荻生徂徕等人的行列，成为所谓“东亚近世反朱学的潮流”中的一员。我虽然因此不免有点飘飘然，但可惜我完全不知道其中几个时代全不相接的中国人怎样“里通外国”，形成了一个不断的“潮流”，更不知道我自己由谁介绍，参加了他们的“潮流”。最后杨先生又感慨万千地为本书写下了“最后审判”的判词:

> 它开辟了极少人践履过的历史世界，但也摧毁了朱子一生想努力建立的价值

世界；它具体化了，使得理学有血有肉；但也狭隘化了，使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系。此书带来的解蔽与遮蔽的效果同样的伟大。（杨文，页140）

这几句话不仅“画龙点睛”，而且“图穷匕首见”。“摧毁了朱子的价值世界”这项罪名实在太大；弄得不好，可以得到与少正卯同样的下场。我不得不稍稍申辩一两句。关于“价值世界”与“历史世界”的问题，留待后面再说。本节只准备谈两点：（一）我是不是蓄意摧毁朱熹的历史世界？这一点关系我是否能从“死刑”减为“终身监禁”或“有期徒刑”，非同小可。（二）法官根据刑法哪一条对我判如此重罪？借用法官自己的话，即“此中必有说”。（杨文，页126）

我在本书下篇的撰写过程中，接触了有关南宋理学家如朱熹、陆九渊诸人的大量资料。经过了分析与系统的整理之后，我得出了一些自以为是证据充足的论断。这些论断，至少在我的眼中是有助于提升而不是贬低理学家的历史形象。姑举一二例以具体说明我的意思。晚明顾炎武说过一句贬损理学家的名言：“以明心见性之空言，代修己治人之实学。”他也许是专指明末的理学家，和上引顾宪成的评语互相呼应。但无论如何，这句话流传天下后世，终于将所有理学家都一网打尽。进入20世纪之后，这句话更与山谷中的巨大回响一样，震荡得人人的耳鼓都将破裂了。但是通过理学家群体的政治活动和言论，我发现他们一步一步地在实践平生所信持的基本价值。他们在险恶而多变的权力世界中，坚守儒家的原则，以不屈不挠的精神争取“内圣外王”理想的实现。大量史料中所透露出来的事实真相有力地驳斥了三百多年来种种加于他们身上的诬蔑不实之辞。此其一。20世纪中叶以来，又泛滥着另一关于理学家及其思想的判断，说他们都是专制皇权的辩护士或大地主阶级的代理人；他们所提倡的“天理”或“良知”，无一不是杀人不见血的“软刀子”，而且刀刀不离“人民”的咽喉。我从他们在朝廷或在地方官任内种种实际的行动出发（如朱熹与陆九渊）进而解读他们的某些形而上的命题，所得到结论又恰恰和这些控诉完全相反。他们一方面各以不同的方式发挥“士”为政治主体的意识，以与皇权相抗衡；“天理”、“太极”之类的观念都或多或少、或隐或显地构成了对“君”的一种精神约束，如朱熹关于“皇极”的新解即是显证。另一方面，他们明确地承认“士”从“民”来，必须以维护“民”的利益为己任，所以如何“泽及下民”是他们在地方官任上念兹在兹的关怀。他们并不轻视不识字的“民”。个别的“民”可能被愚弄，但“民”作为一集体则具有极高的政治智慧。因此程颐与陆九渊都明说“夫民，合而听之则圣，散而听之则愚”。[①] 现代一个动人口号：“人民的眼睛是雪亮的”，早就由理学家在一千年前道破了。本书在这一方面的探讨至少收到了为他们“辨冤白谤”的客观效应。我真的如杨先生所指控，摧毁了朱熹的“价值世界”吗？杨先生采用了西方一个很现代，甚至“后现代”的策略，叫读者千万不能相信本书所得到的论断，尤其不能为此书广引资料

① 见《朱熹的历史世界》上册，页169—170。

的假象所欺骗。他说得很露骨:“但资料本身不见得会说话,资料的意义还是需要靠诠释。”(页 133)这句话表面上看起来好像入情入理,但可惜落入文字,本身也立即构成了一种“资料”,一样需要“诠释”。这样一来,上面我为理学家的“价值世界”作辩护的论断当然也是“诠释”的把戏,应当取消。所以杨先生的策略虽高明,却不免是一把两面都可以割的刀,也同样会伤到自己。这个“诠释”说的隔壁便藏着一柄更锋利的剑,其名曰:“文本以外无一物。”①此剑确可以置本书于死命,宣布我的历史建构全是“虚构”。但杨先生却不能轻试此剑,因为我不过丢掉一个历史世界,他的损失则将大一倍以上,因为那个“更真实的价值世界”也必定保不住了。我检查本书的结果,并没有找到任何硬证可以支持杨先生的判词,有之则是反证。不但如此,至少从 20 世纪开始,我们的生活世界中早已找不到什么“朱熹的价值世界”;大概它已“退藏于密”,回到那个“净洁空底世界”去了。朱熹的“价值世界”一出世便命途多舛,想“摧毁”它的力量很多。别的姑且不说,理学家中陆九渊便是第一个领头做“摧毁”工作的人,接着便是明代的王阳明,几乎完成了使命。即使在它销声匿迹多年以后,现代还有人通过哲学理论中 DNA 的测验,宣布这世界的创建人不过是儒家的一个“别子”。这些都是人人看得见的事实,杨先生不可能不知,为什么单单判我以“摧毁”之罪呢? 难道是他见大敌则怯,见小敌则勇么? 无论如何,我不可能“摧毁”一个根本不存在的东西。所以我开始怀疑法官的动机。

为此我重检杨先生的大文,终于解开了我的疑惑。他一则说: 我在本书中的主要论断是“明显的针对着当今中国哲学的研究风气而来”;(杨文,页 134)二则说:“余先生两个世界的分别恰好捅了哲学与理学研究上的大马蜂窝”;(杨文,页 135)三则说:“余先生的论点明显的挑战理学的大论述,但也要接受理学大论述的挑战。”(杨文,页 139)在这三条中,“当今中国哲学的研究风气”、“哲学与理学研究”和“理学大论述”三个描述词异名同实,指的完全是同一对象。但前二词似乎太广泛,难道杨先生认为“当今中国哲学的研究风气”或“哲学与理学研究”已达到了“道一风同”的境地吗? 这也许是因为他真人不肯露相,以致放松了“哲学陈述”的严格性。三者相较,“理学大论述”似可作为他所需要的代号;名从主人,所以下文我将一律用之。不过在上引第二条中,杨先生用词遣字还另有略欠斟酌之处。他无意中将堂堂的“理学大论述者”比喻成一群“马蜂”,我期期以为不可。

讨论至此,终于水落石出,原来杨先生不过是假朱熹为名,惩罚我对“理学大论述”大不敬之罪而已。而且他也表明不是单枪匹马而来,而是代表“大论述”向我“挑战”。我在《绪说》中论现代哲学史关于理学的处理,并没有特别的针对性。我确实认为“内圣”与“外王”分家,成为独立的研究对象是理学“哲学化”的结果。哲学在中国成为一门独立的学科已将百年,根据西方哲学的范畴研究中国思想也取得了丰富的成绩。这是公认的事实。但从纯哲学的角度观察理学,必然会将焦距集中在它的形上学、宇宙

① There is nothing outside of the text. 见 Jacques Derrida, *Of Grammatolgy*, Johns Hopkins Universiy Press, p. 158.

论、伦理学诸方面，太极、天理、心、性、理、气等概念自然成为研究的重心所在。在哲学史领域内，这是完全正当的运作，无人会提出异议。但《朱熹的历史世界》所研究的是宋代士大夫的政治文化。理学既是这个政治文化的一个组成部分，我当然也把它看作是其中一种特殊的历史现象。这是我将它放回宋代儒学的整体动态中加以观察的根本理由。在这一视线下，“内圣外王”必然呈现为一不可分的连续体。书中涉及理学的某些形而上命题，也是扣紧在政治文化的环节上，试图寻求二者之间可能的历史关联。至于理学各家的形上学、宇宙论系统的内部结构、性质、意义等等凡属哲学范围之内者，我一概不置一词，以谨守“不知为不知”之戒。所以我这部书中有明显的史学预设，但绝无哲学的预设。本书与哲学史的取径范围不同，取材亦异，所追求的知识的性质更是南辕北辙。不过由于本书也踏入了理学这块园地，双方在辽远的边境上偶尔发生某些争执，或许不易全免。除此之外，我认为彼此大体上是河水不犯井水，应该可以相安无事。我在《绪说》中提到的哲学史取径当然包括了“理学大论述”在内，但也仅止于此而已。杨先生“明显的针对”、“明显的挑战”云云，径自对号入座，大有“当今天下，舍我其谁”之慨，则未免过于敏感。岂天下之大，更无他人从哲学史角度研究理学乎？

正因杨先生有此敏感，所以他在文中流露出一种陆九渊式的“若伤我者”的情绪。他的疑云既起，不免草木皆兵，在书中处处发现敌踪，把原来毫不相干的论题也看作是针对着“理学大论述”的“挑战”。杨先生指名要我“接受理学大论述的挑战”，这似乎表示他的评文有某种代表性。经过慎重考虑之后，我决定为此文相答。这是因为“大论述”第一代和第二代的创建者都是我非常尊重的学术前辈；而且我和第二代诸公之间确有很深的渊源。我虽不能在思想上追随他们，但敬重之心并不稍减。第三代之中更有不少是我的朋友，并未因学术异同而略生芥蒂。所以我从来不愿把自己看作是“大论述”的思想敌人。此文仍是专答杨先生一人之作，并不以整个“大论述”为回应的对象。特声明于此，以免误会。

关于“后王安石时代”

杨先生为了将此书的荒谬性剖开示众，特别选择了“后王安石时代”一词作为对象，集中火力，痛加攻击。他说：

> 余先生设定王安石与朱子分别是两宋政治史的关键人物，王安石在前，他得宋神宗赏识，君臣相会，千载一时，共创新局。朱子在后，他对宋孝宗也有高度的期盼，期盼他援引真儒，再造三代盛世，完成儒者一生追求的理想。王安石与朱子两人在“行道”上有共同的承诺，在大方向上对道的内涵也有共同的认识，王安石事实上是朱子志业的先行者，所以作者称南宋为“后王安石时代”。

接着还有一段话：

> 但他为什么要将南宋定位为“后王安石”的时代呢？既然称呼“后王安石时代”，这表示南宋的主要知识分子是继承着王安石的志业而来的，这些主要知识分子应该在某些核心的议题上是王安石志业的传人，否则“后”之云云，就不好冠上这个字汇了。（均见上引文，页128）

我摘引原文较长，是恐怕转述有失杨先生的原意。此中如“朱子……是两宋政治史的关键人物”，王、朱两人“对道的内涵也有共同的认识”，“王安石……是朱子志业的先行者”，“南宋主要知识分子是继承着王安石的志业而来的”等语，无一不荒谬绝伦。但是这些话都是杨先生代我一一“设定”，然后自动将发明专利登记在我的名下。

不仅如此，我在《绪说》中论神宗时代的儒学动态，曾指出：“外王”与“内圣”必须相辅以行的观念此时已出现了。因此我进一步说：

> 王安石“新学”和道学同时出现在这一阶段；仅从结构看，不论思想内容，两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产品。[1]

这里所谓“大同小异”是特指结构、规模、取向而言，与思想内容并无关系。我又在二程语录中发现了程门师弟视王氏新学为思想上的大敌，曾认真研究过王氏的著作，一一予以驳斥，以完成道学的体系。其中最重要的证据是下面一条：

> 杨时于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。介父之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。（《程氏遗书》卷二上）

这条记载之所以特别重要，是因为它既在杨时《龟山集》中获得了证实，又有《朱子语类》为之补充，使我们知道杨时尚有《三经义辨》一部专书，与《三经新义》作针锋相对的争辩。[2] 开创新学派的人特别注重同时代论敌的思想，这是中外思想史上最常见的现象。二程及其门人如果对王安石的著作视若无睹，那才是不可理解的怪事。我论道学与新学的关系大致不过如此。但是我这一点看法，在杨先生代为“设定”之下，竟歪曲成了下面这个样子：

> 从二程到朱陆，凡是理学家赞成王安石观点的文字者，固然可见出两者相承的痕迹；即使是理学家反对王安石的文字者，亦可见出他们在继承王安石的精神之前提下，对他的不足之处要作更精致的补充。理学家与王安石思想对抗的历程延绵甚久，从二程到朱陆，转战转烈。但对抗其实也是对话的历程，而对话又是为了补其不足。理学家几乎都可视为王安石精神上的盟友或学生。（杨文，页129）

这又是一段荒谬绝伦的话，承杨先生再一次把著作权慷慨地转赠了给我。我自己不想作什么申辩了，但是我要把刘述先先生对同一文本的解读抄在下面，作为一种有趣的对

① 《朱熹的历史世界》上册，页48。
② 见《朱熹的历史世界》上册，页52—54。

比。刘先生说：

> 但道德心性内转由史的脉络来看，并不立即跳到二程。王安石的道德心性学在时间上尚略先发于理学。王安石个人品德无问题，他也笃信内圣外王之道，认为三代之治可以复现于当代。（中略）由此可见，新学与道学建立的内圣外王的模型并无二致，只不过对内圣的理解有根本的差别罢了！①

我不知道刘先生是否同意我的见解——那是无关紧要的。我引他的话只是要说明：他一点也没有曲解我的原意。

关于“后王安石时代”的问题，我想再做一次文抄公，引另外一位评者的解读。陈来先生说：

> 余先生着重提出，王安石与神宗的遇合，王安石得君的经历，对包括朱熹在内的南宋理学家仍发生着莫大的精神激励，支配着南宋理学家的政治期望，致使他们热烈参与了孝宗末年的改革部署。也就是说，淳熙、绍熙时代的理学家的政治文化仍然延续着庆历、熙宁时代儒学的政治文化，在这个意义上，朱熹的时代可称为“后王安石时代”。②

我也不知道陈先生是否同意我的历史解释，但他所做的概括，同样没有走失我的原意。唯一可以补充之点是：我用一个“后”字是强调朱熹时代（第三阶段）的政治文化并不仅仅是王安石时代（第二阶段）的单纯延续，其中也发生了一个重要的变异，这个变异即因道学的完成而出现了“外王”必须基于“内圣”的明确观念。所以我又称朱熹时代的政治文化为转型期。③ 我在本书第八章第二节更清楚地指出：

> 与第二阶段相对照，“后王安石时代”的政治文化显然多出了一层“内圣”的曲折。④

我非常诧异，杨先生竟对于今天流行的“后”字完全不解，说“后王安石时代”表示“继承着王安石的志业”。难道“后现代主义”即是“继承”现代主义，“后殖民主义”即是“继承”殖民主义吗？

现在我要从杨先生所一再提及而意存轻鄙的所谓“发生学”观点，说明我采用“后王安石时代”这一名称的缘起。这是我在原书中没有点破的。近来美国研究宋史的学人曾提出一种见解，即南北宋之际中国史上发生了划时代的大变化，其中主要论据之一便是士大夫阶层心态的转变，从关心全国性事务和朝廷中央的政策，转为关心所居州县的地方利益。有一部研究江西抚州的专书便是在这一预设下写成的，并且把道学运动也

---

① 刘述先，《评余英时〈朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉》，《九州学林》，2003年冬季号，页317。
② 陈来，《从“思想世界”到“历史世界”》，《二十一世纪》，2003年10月号，页134。
③ 详见《朱熹的历史世界》上册《自序二》，页8—10。
④ 《朱熹的历史世界》下册，页423。

牵引了进来。作者相当谨慎,并没有说道学本身代表地方主义的转向,但他在道学关于道德重建的社会设计中却察见了重视地方革新的趋向,如书院、社仓、乡约之类。在全书的结尾处,作者告诉我们,北宋王安石和南宋陆九渊同是抚州人,恰好代表了两个时代士大夫的原型(archtypes):前者是胸怀大志的成功官员,努力从中央改革全社会;后者居官不常,大部分时间在本乡教学,但却不惮其烦,并且公开地致力于影响本州的治理,即仅关心地方秩序。[①] 作为一部地方史研究,此书自然是有成绩的。然而作者不甘以微观史(microhistory)自限,一定要跳上宏观史(macrohistory)的结论,他的弱点便不免暴露出来了。作者显然没有详细研究过陆九渊的生平,根本不知道九渊在淳熙十一年至十三年期间有过"得君行道"的深切期待。他正是因为想步王安石的后尘,从中央改革全社会,才被"小人"逐出临安。作者更不知道九渊的许多门人如徐谊、杨简、袁燮等都参与了孝宗末年的改革部署。否则他的胆子再大,也未必敢把王、陆两人当作什么"原型"了。由于作者的观点在美国宋史研究的小圈子中逐渐受到重视,我才特别提出"后王安石时代"这个概念,旨在点明:两宋士大夫的政治文化虽略有变异,但王安石时代重建秩序的精神在南宋已由理学家集体承担了下来。我在本书第八章初稿中本已写了这一段,后来觉得只要正面提出自己的研究所得便够了,不必驳斥他人,因此终于删去。书中此类事例为数不少,现在我将这一概念的缘起和盘托出,也许可以减少一点杨先生关于本书的针对性的误会。

杨先生之所以将攻击的火力集中在"后王安石时代"的问题上,其所持的表面理由是因为我将理学彻底的政治化了,所以他又为我代做了一个"设定",即"余先生将理学家定位为政治性格的儒者"。他并且反驳这个代做的"设定",指出理学家

> 不可能是诸葛亮、张居正这样的人物……也不可能是王安石之类的人物。两宋总有些如邵雍、杨慈湖之类的人物,他们默契太极,静坐体证。(杨文,页 137—138)

我读到这一段话,真是啼笑皆非。我的感受好像是被人栽了一赃,然后此人又气势汹汹地前来捉贼。幸而我无意中预防了任何栽赃的可能性。我在第八章第一节论"内圣"与"外王"之间的紧张,曾清清楚楚地说过下面这一段话:

> 从朱熹一方面说,他是具有高度原创力的学者和思想家,又在"内圣"之学的领域内不断有进境,他对于实际政治的兴趣自然不能不相应地减弱,岂止"本无宦情"(即所谓"做官")而已。不但朱熹一人如此,同时代的理学宗师如张栻、吕祖谦、陆九渊诸人也无不重"内圣"过于向政治领域展开活动。这一点,在他们之间的信札往复中表现得十分清楚。若以柏拉图、亚里士多德的区分来说,这正是"静思的人

① 见 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen, The Elite Of Fu-Chou, ChiangHsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge University Press, 1986, esp. pp. 214 -218.

> 生”超越了“活动的人生”。诚然，儒家传统和希腊的哲学传统大不相同，“静”与“动”之间并非互相排斥的关系，更非在价值上高低悬绝。但就“向内”或“向外”的两种倾向说，理学家终不免或偏于彼，或偏于此。我们可以说：“内圣”与“外王”之间存在着一种不可避免的紧张。①

杨先生对于本书一评之不足，又再评之，则我不能不假定他读过上引一段文字。读过了我的话而仍然斩钉截铁地说我“将理学家定位为政治性格的儒者”，除了故意歪曲以入人于罪之外，已别无其他的解释。

价值世界与历史世界

在这一节中，我想对杨先生关于“价值世界”和“历史世界”（也就是“事实世界”）的讨论，作一简短的回应。他在这一方面，并无任何“论”（argument）或“证”（evidence），但却有许多“断言”（assertions），然后杂引若干理学家的片言只语，全不切题，自以为已得到最高权威的印可；好像再困难的问题，通过这一方式都已迎刃而解。他最后还有一手绝招：在作了他认为绝对不容怀疑的“断言”之后，往往加上“大概都可以同意”、“大概没有人会否认”、“大概也没有人会认为”、“很难否定”、“这是确切无疑的”之类的话，意在封住别人的口，表示讨论到此为止，不必再往下说了。在我看来，每一个话头才刚刚开始，连初步的问题都还没有来得及提出，他那里早已定案了。所以我在这里不可能跟着他一个“断言”接着一个“断言”地回应。那样的话不仅我将疲于奔命，读者也无法忍受如此残酷的精神虐待。所以我只好试着将他的意思勾勒出来，然后再从我的“历史世界”的角度略作回应。

杨先生说：

> 当余先生将理学家定位为政治性的儒者，他们以安定政治秩序为终极的意义时，他无意中摧毁了理学家一生最重要的工作，亦即摧毁了理学家辛苦建立起来的绝对性、普遍性的道德价值。（杨文，页138）

上半句关于我的观点的转述，无一字不是歪曲，这在上面已澄清了，不必再说。下半句对我的控诉则更加重了，我所“摧毁”的不止朱熹，而是所有的理学家，也不仅是普通的“价值世界”，而是“绝对性、普遍性的道德价值”。这一点也不必深究。最离奇的是：理学家是人，而人竟能“建立绝对性、普遍性的道德价值”，此其一。既是“绝对性、普遍性的道德价值”，却又轻轻易易地被我的一部书在顷刻之间“摧毁”了，此其二。只要对现代哲学、神学关于“绝对价值”的讨论稍有常识，无论如何也不会为了在论辩中克敌制胜之故，便说出这样的话来。杨先生即使想挖苦我，也不必如此过甚其词。但这句话透露

① 《朱熹的历史世界》下册，页405。

了他关于“历史世界”与“价值世界”的基本看法，配以前引结论中语，则他显然假定：这两个世界是不能并存的，如果像本书那样展示出宋代的“历史世界”，则理学家的“价值世界”便被“摧毁”了。但在另一场合，他又大谈“理世界”与“事世界”是“一体难分”。他说：

> 理学家多相信有一个不比此世的事世界不真实的理世界，而这样的理世界却又和事世界一体难分的，学者的要务，即是体证这两者的浑融。（杨文，页135）

此处论“理世界”与“事世界”关系明明与前一说相矛盾，他竟毫无所觉，也无一字解释。事实上，他此处所说的“事世界”是理学家在形而上构想中的一种应然状况，即每一“事”都是“理”的实现。如此才可说“理”与“事”相合，岂能指实然的“此世的事世界”？若“此世的事世界”每一“事”都已是“理”的实现，则它已十全十美，何必理学家再来饶舌？朱熹明明说“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”。[1] 可见在他的眼中，“此世”几乎无一“事”合“理”。试问哪一个“学者”能“体证”这千五百年间实然的“事世界”与朱熹构想的“理世界”，而得到“两者的浑融”？思想层次混乱，观念纠缠不清，简直是一团乱丝。我在前面说，他在“断言”之后杂引理学家片言只语，全不切题，此段论“理世界”与“事世界”便有实例。下面他引了四则理学家言，姑取其二以示例。他引朱熹语如下：

> 只此青山绿水，无非太极流行。（杨文，页135）

这是讲“有理，便有气流行，发育万物”（《语类》卷一）之意，以自然界现象说明“太极”（理）为“万化之根”。（《文集》卷三六《答陆子美》第一书）此与“理”、“事”问题完全搭不上边，引之何为？且朱熹此语明明从禅宗转手。他“举佛氏之学与吾儒有甚相似处”，曾引二偈。第二偈云

> 朴落非他物，纵横不是尘。山河及大地，全露法王身。（《语类》卷一二六）

他的话便是用理学语言，改写“山河及大地，全露法王身”，以“太极”代“法王身”而已。不但如此，他解《中庸》“鸢飞鱼跃”为“天理流行之妙处”，更明举禅偈相印证。他说：

> 恰似禅家云：“青青绿竹，莫匪真如；粲粲黄花，无非般若”之语。（《语类》卷六三）

后世罗钦顺引大慧宗杲《语录》，此偈作“青青翠竹，尽是法身：郁郁黄华，无非般若”。（见《明儒学案》卷四七《读佛书辨》。按：马祖门下慧海引此为马鸣语，见《五灯会元》卷三）朱熹熟读宗杲《语录》，此处所引或因记忆失真或因记录有误，以致文字小异，但意思并无出入。这是“青山绿水，无非太极流行”的另一来源。有此二偈作对比，则原语的

---

① 《朱熹的历史世界》上册，页19。

语境已定，不可能再有别解。这是第一例。杨先生又认为关于“理”、“事”、“融浑”、“王阳明说得更干脆”。他引王阳明语如下：

> 寻常日用常行内，直到先天未画前。（杨文，页135）

这是阳明《别诸生》诗，原文是“不离日用常行内，直造先天未画前”。十四个字错了三个，而且都是紧要的。首句“不离”误成“寻常”使阳明变成了一个文字不通的诗人。姑不论七律对仗非“不离”不能与“直造”相称，岂有“寻常”之后继之以“日用常行”，架床叠屋，尚成何诗？且此诗明明是专讲“良知”之作，其第二句“两字良知是口传”表达得清清楚楚。这两句是说“良知”的创造作用，亘古亘今，无所不在，何尝涉及“理世界”与“事世界”？何况阳明主张“理不在心外”，也不可能接受朱熹关于“理气”或“理事”的存有论的划分。下句的“造”字尤不应误作“到”字，因为这是“造化”之“造”。阳明说：

> 良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成神，皆从此出，真是与物无对。（《传习录》下）

这是“直造先天未画前”的确诂。此为第二例。杨先生文中的重要“断言”都建立在这一类引文的基础之上。下面还有机会看到，暂止于此。

归结到本题，杨先生其实只信仰理学家所“建立”的“理世界”，因为它是“绝对的真实”。只要我们死心塌地信仰这个“绝对的真实”，人间秩序的问题便根本不可能发生。为什么呢？答案很简单：“绝对的真实”本身便“会安顿政治秩序，会安顿天体秩序，会安顿物理世界（所谓枯槁有性），甚至会安顿鬼神的世界”（杨文，页136—137）。杨先生在每一“断言”下面都注明他的根据在《朱子语类》。但我已没有兴趣去一一查证了，也不想对他的“断言”提出半点质疑了。这是他的“绝对”信仰，与别人无关。然而这个信仰却涵蕴着一个必然的社会后果，即我们芸芸众生如果想在合理的人间秩序中好好地活下去，便只有一心一意地接受那些接触了“绝对的真实”的“理学家”们的接引和领导，此外更没有第二条路。因为只有通过他们做中介，“绝对的真实”才能为我们“安顿”一切“秩序”。杨先生对这一断定已到了“显题化”的程度。他告诉我们：

> 理学家对世间的价值有基本的承诺，而这样的承诺是建立在他们对先天的道体、性体、心体有一亲切而具体的体证上的。理学家不管是哪派，他们大概非有工夫论这样的部门不可，而工夫论的目的几乎都是要对先验的道体、心体这类的概念有一比感官经验还真实的体验，这是确切无疑的。（杨文，页137）

这又是杨先生的一大“断言”，既已“确切无疑”，当然不能深究了。从“对世间价值有基本承诺”一语，已可断定只有“理学家”才能承担起“安顿”世间秩序的重任，因为“秩序”必须来自“价值”。何况“价值”承诺又必须建立在对道体、性体、心体的“体证”之上；除了“理学家”之外，再也没有任何人有此精神造诣。为什么“绝对的真实”不自己“整顿”而必须假手于“理学家”呢？是亦有说。“理学家”已“肉身成道”或“道成肉身”，根本不

在时空之内；他们既是“绝对真实”的化身，“整顿乾坤”当然是他们义不容辞的神圣任务。杨先生为什么责备我不该将理学家搬回“历史世界”，以致“使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系”，至此我才恍然大悟。前面我用“理学家”而加上引号，是因为这个大“断言”中的“理学家”和我在历史世界中所见的理学家太不像了。如果换上“理学大论述者”倒是惟妙惟肖，只要将“工夫论”一条删去便天衣无缝了。这个大“断言”是“大论述”的典型语言，而且只此一家，别无分号。这大概可以说是“确切无疑的”。杨先生要我“接受理学大论述的挑战”，这个大“断言”确是很有代表性的。但这是一个如假包换的“马蜂窝”，而且是“窝”的核心，我再愚蠢也不会去“捅”的。下面我只准备从“发生学的”低层次上，对杨先生质疑的一二具体问题，作出回应，以代本文的结语。

代　结　语

我在本书说过一句话：“道学虽然以‘内圣’显其特色，但‘内圣’的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是人间秩序的重建。”[①]这句话引起杨先生的强烈反响，既揭示于前，作为本书的“主导性语言”，（杨文，页133—134）又称之为“怪说”而讥评于后。（杨文，页139—140）我有责任对这句话作一交代。我这句话专指宋代道学而言。我的根据是程颐关于“人皆可以为尧、舜”一语的社会涵义的阐释。原文是“人皆可以为尧、舜，圣人所愿也；其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶”。[②] 这句话表示圣人虽愿意“人皆可以为尧、舜”，但就社会现实说，不可能悬此为目的而期其必至，因为世上“不为尧、舜”而成为“仆隶”者毕竟占大多数。那么道学家期待谁“成圣成贤”呢？我根据种种文献断定他们直接施教的对象是“士”这一阶层。农、商与士也不同“类”，所以程颐讨论“命服”一事，说：“士，未仕者也，服之其宜也。若农、商则不可，非其类也。”[③]连婚礼时穿“命服”一事，农、商都“不可”，他们还能受到“成圣成贤”的期待吗？但这不是说道学家仅仅代表“士”的利益，压抑其他行业——农、工、商及所谓“杂类”——中人。事实上，士不过是“四民之首”，农、工、商“子弟之秀者”都有机会上升为士，我在书中已详加分析，这里不能深谈。[④] 因此我们可以得到一个明确的认识：在道学家的心目中，必须受过相当高的教育，能“读圣贤书”的人，才可能“成圣成贤”，这当然非“士”莫属了。陆九渊的名言，“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，也反映了同一意识。否则他何不说“不识一字，也可以成圣、成贤”？这一观念必须要等到王阳明时代才发生变化，因为社会结构开始改变了。上面这个观察在周敦颐《通书·志学第十》中更得到百分之百的证实，即所谓“圣希天，贤希圣，士希贤”。只有“士”才能“志学”，所以希“贤”、希“圣”必从“士”

① 《朱熹的历史世界》上册，页118。
② 同上，页140。
③ 同上，页139。
④ 同上，页132—139。

始，农、工、商以下不与焉。杨先生恰恰引这句话作为驳斥我的谬论的根据，实在有趣得很。他接着又引唐君毅先生的话："理学家不管朱子或阳明，他们都有'四民异业而同道'的思想。"（杨文，页140）这大概是转述之辞，但因他注明了出处页数，我便不寻根究底了。他进一步告诉我们："唐君毅先生此一论点确实是'述而不作'，他只是反应理学家基本信念而已。"（同上）唐先生是我在新亚书院上过课的老师，我对他自然是很尊敬的。"四民异业而同道"确是阳明1525年为商人写墓表中的话。但这是在16世纪商人阶层兴起，许多"士"都"弃儒就贾"的背景下，才出现的新理念。阳明甚至说："虽终日做买卖，不害其为圣为贤"。"满街都是圣人"之说，便是由此引申出来的。但这不是阳明一个人的创见，他的朋友李梦阳记商人王现的话，也有"商与士，异术而同心"一语。可知这一意识必须于明中叶以下"叶儒就贾"的历史背景中求之。十八年前我写《中国近世宗教伦理与商人精神》，[①]曾遍检宋、元相关文献，没有找到任何近于"四民异业而同道"的文字。今天我在写完了本书以后，更可以有把握地说，宋代理学家实未见有此论调。《朱子语类》有下面一条谈经营商业的对话：

> 问：吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？曰：止经营衣食亦无甚害。陆（指九渊兄弟）家亦作铺子买卖。（卷一一三《训门人一》）

仅读此一条，便可知朱熹决不能有"四民异业而同道"的想法。唐先生是哲学家，不甚注意时代之间的差异，以意推之，致将阳明的新说上溯至朱熹。事实上，唐先生的话，对于阳明而言确不失为"述而不作"，但用在朱熹的身上，便是不折不扣的"作而无述"了。杨先生比唐先生更跨进一大步，肯定此语为"理学家基本信念"，其弘道之勇，亦可当得起"跨越古今"四字，如朱熹之颂王安石矣。不过我竟不得不在这种情况下，涉笔及于已逝世二十五年的唐先生，内心终不胜其歉疚。谁实为之？孰令致之？其故岂不可深长思耶！

最后还有一个因"理世界"而引起的文本问题，也必须加以讨论。我在本书中曾试图对少数形上学的命题进行政治文化的解读，但并未如杨先生所指控，在"价值世界"与"历史世界"间建立起"因果关系"，更不用说什么"太紧密的因果关系"了。（杨文，页134）试问岂有仅凭少数例证即能"建立因果关系"之理？我一向持历史多因论，反对任何一元决定论。因此，理学家及其理想与价值（即"内圣"之学）在历史世界所发挥积极功能，我曾给予最大限度的承认。我这样做，是因为这一承认不是主观的，而是建立在客观史证的基础之上。至于他们所信仰的天理、太极、仁体之类，我也相信他们关于这些信仰的陈述是诚实的。这不仅由于我信任他们在实践中所表现的人格；更重要的，因为我大体上接受了怀特海（A. N. Whitehead）下面这一说法：每一时代都有某些基本预设（fundamental assumptions），为当时各派思想的信徒所共同假定。[②] 至于他们深信天理、太极之类为一绝对而永恒的精神实体，我只能采取既不肯定也不否定的态度，因为

---

① 台北：联经，1987，页104—111。

② 见 *Science and the Modern World*, New York: The Free Press, 1967, p. 48.

没有任何证据确定地指向任何一方。这是史学纪律对我的严格要求，不得不然。史学家可以相信人有神秘经验（如“体证”之类），但无法断定其真实性，更不能对此经验本身有所说。历史上偶尔有人因神秘经验而发生过重大作用（如洪秀全），但史学家仍只能研究他所表现出来的思想和行为，而无从研究那一纵即逝的经验的本身。从历史的观点说，我们只能将理学家及其思想放在他们的生活世界中加以了解。如果真的把他们看作是“天理的化身”，则他们已进入“本体世界”，我们根本不可能“知道”他们的“存在”。事实上，他们明明是宋代的中国人，他们的思想也是在这一时空系列中出现的。就其为特定时空系列中有血有肉的人而言，理学家的形上思维无论如何玄远，都不可能一点也不透露时代的痕迹。但就其在思想上的创新部分而言，他们超越了特定时空系列的限制，也是完全可以肯定的历史事实。一种思想产生在某一时代，并不含蕴它的意义必然为该时代所限定，这是不需要再作任何论证的常识。

但杨先生别有孤怀宏识，排斥上面的一切看法。他似乎认为理学家已与“天理”、“道体”（或任何其他同实而异名的绝对精神实体）合而为一。把他们放进历史世界即是将作为“绝对价值”的理学“捆绑”在特定时空的“封闭性体系”中。这是他控诉我“摧毁”了他们的“绝对价值”的基本“理据”。他翻来覆去强调“理世界”是一绝对独立的“存在”，却从未提出任何哲学或神学的论证，而是一贯地在自下“断言”之后，泛引理学家的片言只语作为定论。对于所引言语，如上面所示例，他从未认真地去认识其确切的涵义，却毫不犹疑地认定这些言语已绝对“证实”了他的“断言”。例如他说：“他们（按：指理学家）都相信有种绝对真实的形上界。”（杨文，页 136）他的意思是说，既然理学家如此“相信”，则这种“绝对真实的形上界”的“存在”便没有怀疑的余地。所以他接着又杂引朱熹、程颢、邵雍的话以“证立”他自己的“断言”。然而这次却出了大问题。下面是他用自己的话转述有关邵雍的一段记事：

> 邵雍以道为太极，宋太祖问他：“何物最大？”邵雍回答道：“道理最大。”（杨文，页 136）

我乍见此语，几乎自以为视觉出了大毛病。邵雍生时（1011），宋太祖已死去三十多年了（976），他们如何能对话呢？杨先生在此条下还特加一条（注 6）云：“吴澄的引言，见《宋元学案》……”（杨文，页 141）我不能相信吴澄会如此荒诞，只好追查史源。原文曰：

> 邵子曰：“道为太极。”太祖问：“何物最大？”答者曰：“道理最大。”①

万万想不到杨先生竟未能通读原文，误合两条为一条。关键即在“答”字之下多出了一个“者”字，明指另一人。若与邵雍问答，加一“者”字便文理不通了。此“答者”其实是传说中的赵普，我在宋代笔记中见过，一时无暇查证，此记载似不可信，故《宋史》本传、《三朝名臣言行录》等均未收。此点无关紧要，可以置之不论。杨先生即使不知赵普的

---

① 《宋元学案》第一册，北京：中华书局，1986 年标点本，页 511。

故事，只要依时代略作推算，也应该知道太祖时道学尚全无踪影。这“道理”两字即使在当时已流行，也绝不可能是指杨先生心向往之的那个“绝对真实的形上界”，如何能引来作为驳斥我的论据？他肯费那么大的气力，出面代“理学大论述”向我挑战，为什么不先花一点时间，仔细检查一下自己立说所据的文本呢？他在此处的错误并不是出于匆促下笔的疏忽，因为他的引文经过了从查证文本到改写原文等一系列的自觉活动。原文“答者曰”变成了“邵雍回答道”绝不可能是一个简单的无心之失。和“异业而同道”一条资料一样，他大概太过于热心搜集攻击敌人的武器，以致无暇再检查一遍，看看这些武器中是不是也有损坏了的，在使用时可能未伤敌，先伤己。他如果肯放下身段，从“体证”、“理论”的高处落下尘寰，做一点“发生学的”低层次工作，不但可以免除邵雍乘“时间机器”的劳顿，去回答宋太祖的问题，而且也不致连累吴澄受后世讥谤，以为他连赵普和邵雍的时代也分不清楚。也许是由于太爱“绝对真实的形上界”之故，杨先生似乎已失去时间的距离感。例如“民胞物与”四字，是张载注册专利的发明，借用杨先生的话，是“任何对理学命题不太陌生者”（杨文，页135）都知道的。然而杨先生却随手把它转让给了孟子，一差便是一千五百年。（见杨文，页138）这也不是一个简单的误忆的问题。杨时当时便特别因为“民吾同胞”一语太像孟子所批评的“爱无差等”，上书程颐表示此说近乎墨氏“兼爱”之论，并因此受到老师的一顿训斥。南宋朱熹也反复讨论过此一公案。所以“民胞物与”可以误归任何一位古代儒家，唯独不能落到孟子身上。更可异者，我在《绪说》中有专节讨《西铭》中“民吾同胞”一语的争议。杨先生引以批判我的一句话——“先构想一个理想的人间秩序，然后才将这一构想提升为宇宙论或形上学的普遍命题。”[①]——即是研究此争议的结论，而且同在一页之内，（引在杨文，页136）他绝对不可能诿为疏忽。难道他评论本书，完全跳过我的论证部分，专挑出可以作为攻击对象的字句，就写成了这篇皇皇大文吗？这是我不敢相信的。朱熹有四句论学名言，我一向奉为座右铭，现在录在下面，与杨先生共勉：

宁详毋略，宁下毋高，宁拙毋巧，宁近毋远。（《语类》卷一〇《读书法上》）

这部《朱熹的历史世界》既已刊行，在我而言，便成“已陈刍狗”。我很感谢杨先生费心指教。投桃报李，我也就他提出的问题和批评，尽量详答如上。我的答文是很直率的，这是本于就事论事的原则。但我现在是一退院老僧，不愿多浪费时间为“已陈刍狗”与人呶呶不休，答辩文字，即此而止。

原刊台湾《当代》第197期，2004年1月

（选自《朱熹的历史世界》，
北京：三联书店，2004年版）

① 《朱熹的历史世界》上册，页144。

中国史学的现阶段：反省与展望

——《史学评论》代发刊辞

在中国的学术传统中，史学一向是最有光辉的一门学问。但时至今日，史学在中国竟大为衰落了。必须指出，现代中国史学的衰落并不是一个孤立而突出的现象；实际上它只是整个学术荒芜的一个环节而已。在过去五六十年中，撇开自然科学不说，社会科学与人文科学都不曾在中国获得充分发展的机会，而最能够提高一般人的思想水平的哲学在研究与教学方面也始终停留在起步的阶段。史学为综合贯通之学，必须不断而广泛地从其他学科中吸取养料。在这种情形下，现代中国史学之不振可以说是毫不足异的。但是比较地说，由于传统凭藉的深厚，在现代中国的一切学科之中，史学仍不失为较有成绩的一支。

在现代中国史学的发展过程中，先后曾出现过很多的流派，但其中影响最大的则有两派：第一派可称之为"史料学派"，乃以史料之搜集、整理、考订与辨伪为史学的中心工作。第二派可称之为"史观学派"，乃以系统的观点通释中国史的全程为史学的主要任务。从理论上说，这两派其实各自掌握到了现代史学的一个层面：史料学是史学的下层基础，而史观则是上层建构。没有基础，史学无从开始；没有建构，史学终不算完成。所以史料学与史观根本是相辅相成，合则双美，离则两伤的。但是在实践中，中国现代的史料学派和史观学派由于各趋极端，竟不幸而形成了尖锐的对立。史料学派鄙史观为空中楼阁，而史观学派则又讥史料学为支离破碎，不识大体。

我们不能在此对史料学派与史观学派的得失展开全面的评论，但是我们必须指出，这两派在现代中国史学史上所产生的某些流弊依然在泛滥中。因此对这些流弊略加检讨，以为今后史学发展的借鉴，是有其积极的意义的。

史料学派的最大特色在于他们的史学和时代完全脱节。主要由于他们对于史学上所谓"客观性"的问题的了解有其局限性，他们假定历史事实是百分之百的客观的，可以通过科学的考证而还原到"本来面目"。如果一切事实都考证清楚了，那么全部的历史真相自然会显现出来。因此我们可以乐观地等待着"最后的历史"（ultimate history）的出现。正是根据这一假定，史料学派才否认史学和时代之间有任何关联。这一学派的

人深信，纯粹客观的史实既能通过一定的考证程序而恢复其“本来面目”，则史学家因自身所处的时代而产生的一切主观因素都已被摒除在史学之外了。

我们承认，有些所谓历史考证的工作，其具体结论的正确与否的确是不受时代影响的，如名物制度、训诂校勘、地理沿革、人物生卒种种方面的具体问题，一旦获得了正解，便再也不会随着时代而更动。但是这一类的考证虽然都涉及史学家所必备的基本事实（basic facts），却不足以当“历史事实”（historical facts）之称，因为这些基本事实只不过给历史提供了一套外在的架构，它们本身并没有内在的意义，即不能说明历史的变化。而且即使是这一类的考证，其兴起与发展仍不能完全脱离时代。我们不免要追问：史学家何以在某一个时代对某一类的名物、制度、典籍、人物、地理特别发生了考证的兴趣呢？

史料学派不但误认一切基本事实为历史事实，而且对每一事实复尽量作孤立的处置。因此他们主张“证”而不“疏”。在“史学即史料学”的理论支配之下，他们的“证”的范围则退缩到材料的真伪这一点上。在这种情形下，真正的史学研究是无从开始的。近几十年来史学的一般发展使我们认识到，历史事实之所以成为历史事实，是和史学家对它的了解分不开的。历史事实无穷；相对于任何一项历史上的变化与发展而言，史学家经过反复的研讨，便能在众多的历史事实之中发现它们之间主从轻重的复杂关系。发现这种关系便是对历史上的变化与发展有所说明。这正是史学家“疏通”的本领，中国史学上所谓“疏通知远”，所谓“通古今之变”，其中心的涵义即在于是。所以我们虽然同情史料学派对“证”的强调，但是却绝不以此为史学的止境。今天的史学家一方面要用最严格的实证方法来建立史实，另一方面则要通过现代各种学科的最新成果和时代的眼光来“疏通”史实与史实之间的关系。

由于观点的不同，史学家在疏通的工作上常不免有见仁见智之异。对于同一历史的变动，史学家根据他们对史实本身及其相互间之关系的不同理解，往往提出不同的解释（explanation）。这是史学发展的常态。历史的解释不但因时代而变，而且即在同一时代也纷然杂陈，不易归于一是。无论是异代还是同时，总之史学是脱离不了时代的。每一时代都有其独特的问题，史学家的注意力便随着时代的问题而不断地转移其方向。并且一般学术研究的日新月异也足以逐渐加深史学家对同一史实的理解。例如鲁宣公十五年（前594）“初税亩”，是一件重要的历史事实，春秋三传都曾着重地加以评论；后世制度史家也都注意及之。但是这件事的意义一直要到现代社会经济史学发展到相当高度之后，史学家才能结合其他相关的史实加以充分的发挥。而社会经济史学之兴起正反映了我们这个时代的问题之所在。

史学与时俱变，史学家的解释也往往互有出入，那么历史究竟有没有客观性呢？其实历史的客观性是根本不容怀疑的。史学家从各种不同的角度来观察历史，只有使历史的客观面貌越来越清楚。“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。”庐山的真面目即客观地存在于游人的四面八方的观赏之中。我们决不能因此认为，庐山客观地具有无数的面目，或根本没有任何面目。两千年前，司马迁“通古今之变，成一家之言”两句话早已

接触到了史学上客观或主观问题的核心。“古今之变”是客观的历史;而司马迁用他的“一家之言”来“疏通”“古今之变”则是史学家的主观解释。但是以《史记》而言,司马迁的主观解释不但丝毫无损于历史的客观,反而倒照明了“古今之变”。

司马迁自称其书为“一家之言”,班固虽不同意他的观点,却也不能不承认《史记》是“实录”。这正是由于《史记》的疏通工作是建立在史料考订的坚固基础之上,即所谓“网罗天下佚失旧闻,考之行事”。所以《史记》是中国史学传统中“疏”与“证”结合,主观与客观交融的一个最成功的范例。而司马迁之所以能有此辉煌的成就则不能不部分地归功于他对于自己所处的时代有一种极深刻的感受。班固批评《史记》说:“其是非颇缪于圣人,论大道则先黄老而后六经,序游侠则退处士而进奸雄,述货殖则崇势利而羞贱贫。”其实这些地方正显出了司马迁的“良史之材”。他撰史于汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之世,但朝廷的功令并不能使他无视于当时在文化、社会方面十分活跃而为大一统的政府所不喜的种种力量。《史记》着重地记载了黄老、游侠、商贾的活动,一方面这是作者“一家之言”的一种表现,另一方面也恰好是作者时代的忠实反映。史学的主观与客观在这里不是对立而是统一的。

如果说史料学派的特色是史学与时代的脱节,那么史观学派的特色则恰好相反,即史学与时代绾合得过分密切,有时竟至达到古今不分的地步。这两派之所以如此背道而驰是和他们对待史学的态度分不开的。史料学派是“为史学而史学”的,根本不考虑他们认为与史学无关的任何外在因素,包括所谓“时代”在内。因此他们可以心安理得地考证一件件孤立的史实。近代中国的史观学派则自始便不是从纯学术的立场来研究历史的。他们的史学主要是为现实服务的,或者更具体地说,是为他们所从事的政治运动寻找历史的根据的。我们必须指出,这种态度的本身是绝对无可责难的;相反的,一个人如果真是从爱国家、爱民族的纯洁动机去治史,他正是表现了一种高贵的道德情操。晚清许多史学家如章太炎、梁启超之流便曾从排满、革命的观点对中国的历史下过不少重要的论断。所以我们所说的史观学派在中国已有很长的一个发展阶段,决不限于马克思的唯物史观。不过在今天来说,我们检讨中国的史观学派自然不能不以唯物史观为主要的对象。

史观学派因为完全从现实政治的要求出发,最后必然地模糊了过去与现在之间的界线,并从而否定了历史的客观性,为了应付眼前需要所写出来的历史,虽然表面上是在分析过去,而实质上则处处是影射现在。这样一来,历史就变成了一个任人予取予求的事实仓库,它本身已没有什么客观演变的过程可言了。而且这种对待历史的态度又是和政治任务的迫切性成比例的:当任务最迫切的时候,史学上的一切求知的戒律都将被弃置不顾了。过去几年中,在中国大陆上占据着统治地位的所谓“影射史学”便是史观学派最极端的一种发展。

一方面,对于史学应当配合时代,这种观点,我们基本上是同情的;但是另一方面,我们则强调,史学和现实之间又必须保持着适当的距离。史学对我们可以有启示、有昭

戒，然而并不能直接为现实服务。史学作为一门学术而言是有其纪律的、尊严的；破坏了这个纪律不仅毁灭了史学，而且也混乱了现实。以自然科学为例，任何一门科学都有它的基础研究、理论研究，这是科学的纪律的基本要求。我们当然希望这种基础研究最后可以发生实际的效用，但是我们决不能为了急于求实用之故而去干扰科学的纪律，史学研究也完全是一样的。没有基础研究，史学便根本不能成为一种独立的学术。至于这种研究到底何时发生效用，如何发生效用，以及发生何种效用，则是无法预知的。唯一可知的是，史学研究和一切科学研究一样，如果针对着时代的需要而善为规划，其结果总不会是完全无用的。

从理论方面看，史观学派也有其基本困难。我们在前面曾分析了史料学派对史学上客观性的问题认识不足。现在我们要指出，史观学派，特别是唯物史观，对于历史上所谓“规律”（laws）的问题缺乏清楚的交代。史观学派的史学基本上是负担着支持政治运动的任务的。而史学所能给予任何政治运动的最有力的支持，莫过于宣告这个运动是代表了一个不可抗拒的历史潮流。这样的说法最足以瓦解反对者的抗拒意志。这和中国历史上的王朝所宣扬的“奉天承运”的天命论，实际上是有着同样的作用的。但是今天是科学的时代，天命论早已破产了，只有科学才有无可抗拒的说服力量。“历史潮流论”便正是以崭新的科学面貌出现在我们的面前的。

“历史潮流论”建筑在“规律”的基础之上。这个潮流之所以被视为不可抗拒是因为它遵循着历史发展的规律。自然界的一切运行必然遵守自然规律，这一点已为近代科学所证明，无可置疑。如果历史发展也有它的规律，而这些规律又已在史学上完全获得了证实，那么依照着这种规律而运行的历史潮流自然也是无可抗拒的。现在让我们以唯物史观为例来检查一下“规律”这个概念的确切意义。

在马克思的唯物史观中，有两个重要组成部分特别具有“规律”的涵义，或者说是被马克思主义者着重地当作“规律”来宣扬的：第一，在纵的发展方面，人类社会必然经历五个阶段，即原始共产主义社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和社会主义社会。第二，在横的结构方面，物质生活中的生产方式是下层基础，决定着政治、社会、文化等上层建筑。

就第一点说，马克思的五阶段论是根据他观察西欧历史所获得一种综合看法，他自己并不承认这是“放之四海而皆准”的普遍规律。当他的追随者要把他的理论应用于俄国的时候，他立刻表示了强烈的反对。他明白地指出，西欧的特殊历史经验不能转化为一般性的历史哲学学说，以为一切民族都必然经过同样的历程。他更进一步说，凡是把一般性的历史哲学学说当作万灵方的人都不可能了解历史，因为这种学说在本质上是超历史的（supra-historical）。正是因为当时的追随者滥用他的历史理论，马克思才愤然地说：“我不是一个马克思主义者！”马克思既然自己坚持他的历史理论仅限于西欧一隅，则这个历史阶段论当然不可能具有科学规律的普遍意义。

关于第二点，马克思的确是当作一种普遍规律来陈述的。但是根据现代哲学家的

分析，生产方式和所谓“上层建筑”之间的关系仍然有欠明确，远不能与科学上严格意义的规律相提并论。如果每一个时代的上层建筑如哲学、艺术、宗教等是被生产方式所决定的，那么一种生产方式最多只能决定一种哲学、一种艺术、一种宗教。然而事实上，每一时代都有多种哲学、艺术、宗教。究竟其中某一种哲学、艺术、宗教才算是典型的呢？其余非典型的又是被什么物质基础决定的呢？所谓“决定”，作为函数关系来说，又有什么确切的意义呢？像这些问题，在唯物史观中并没有得到基本的澄清。一般地说，唯物史观强调物质生活和精神生活之间有某种内在的联系是一个深刻的观察，这一点特别在现代史学、社会学的发展上发生了重大的影响。但是一直到今天为止，我们尚没有足够的理由把这种联系转化为精确的规律。事实上，恩格斯在晚年对这一点已有所修正。他在 1890 年 9 月 21 日给布洛(Joseph Bloch)的一封信中说道：

> 根据唯物史观，历史的决定因素说到最后乃是实际生活中的生产和再生产。超过这一点，马克思和我则都不曾说过。如果有人把这个说法加以歪曲，说经济因素是唯一的决定因素，那么他是把我们的说法转化为一种无意义、抽象、而又荒谬之论了。

所以根据恩格斯的晚年定论，上述唯物史观的第二部分也不具备严格意义上的科学规律的资格。

史观学派在近代中国史学方面还投下了另一种消极的影响，即以外国的，主要是西方的历史发展的抽象模式来笼罩中国历史的实际进程。这正如马克思所讥讽的，是用一种超历史的历史哲学的学说来代替具体的史学研究。这种风气并不限于唯物史观一派。例如一度最为流行的分期法，把中国史划分为上古、中古和近代三个阶段，便显而易见地是西洋史在中国的翻版。日本的内藤虎次郎曾以宋代与文艺复兴相比附，断为中国近代史之始；这个著名的“内藤说”虽然已力求照顾到中国史发展的特点，其基本模式则依然是西方的。

规律和模式都建立在一个共同的假定之上，那便是世界上各民族都经过一个普遍的社会发展的历程。关于这个假定，我们可以分别从理论和实际两方面来看。理论上说，我们现在对这个假定既不能肯定，也不能否定。目前一般分析哲学家和职业史学家，因为鉴于“玄想的历史哲学”(speculative philosophy of history)的困难重重，颇有从理论上排斥这个假定的倾向。我们认为这样的否定态度只能看作是现阶段心理挫折的一种反应，而不是“此路不通”的确定表示。史学在各国的发展情况目前极不平衡，而比较史学更是距成熟之境尚远；总之，我们还没有到能够心安理得地下断语的时候。

就实际的研究成绩说，由于西方的史学和一般社会科学较为发达的缘故，一般人往往把从西方历史经验中观察得来的论断当作具有普遍性的规律或典型模式。资本主义究竟是不是每一个社会发展所必经的一个阶段呢？严格地说，西欧是唯一的历史例证(美国则是西欧的延长)；马克思关于这个问题的谨慎态度在今天仍然是适用的。一两

个例证当然产生不出普遍性的规律，也不成其为典型。罗素曾不很认真地说过：“中国似乎是一切原则的例外。”即使这句话是真的，恐怕问题也不在中国而在原则。罗素所指的当然是从西方经验中所归纳出来的原则。

但是中国不可能真是一切原则的例外。我们引罗素的戏言，其意仅在提醒史学家，任何有关寻求社会发展的普遍性规律的努力首先便不可离开中国的历史经验。史观学派的问题不在于他们对规律或模式的执著，而是在于他们对“规律”这一在科学上具有严格意义的概念体认得不够真切，他们将西方史上一些局部有效的概括性论断（generalization）错误地看成了普遍性的历史规律。因此他们的史学工作主要不是在丰富的历史经验中寻求中国文化发展的型式（pattern）而是运用中国的经验来“证实”马克思所谓“一般性的历史哲学学说”。史观学派在这一方面的确给中国史学带来了很大的困扰。（当然我们必须重复说明，这里所说的史观学派并不限于唯物史观，不过唯物史观在这一方面表现得最为突出而已。）我们说困扰，是因为这种以西方模式笼罩中国经验的态度激起了史学上的中西之争。在维护中国传统的人看来，现代中国史学家之奉西方为楷模是在心理上彻底向西方文化投降的表示。强烈的民族自尊心甚至使一部分人怀疑我们究竟是否有接受西方史学的必要。中国在自然科学方面虽然比西方落后，但史学一向自成系统而甚有光辉，有什么理由唯西方是从呢？

我们很同情这种民族自尊感，但是这里所涉及的问题却不如此简单。“模式”、“规律”的吸引力并不单纯地因为它们起源于西方；更重要地恐怕还是因为它们打着科学的旗号。自19世纪以来，科学具有无比的权威性，史学一直处于科学的压力之下。时至今日西方实证论的哲学家和社会科学家中认为史学只管事实的考证与整理而理论则应划归社会科学者，依然大有人在。西方比较保守的史学家对这种挑战同样感到应付为难。我们可以说，近三十年来西方批评的历史哲学（critical philosophy of history）的运动便是在这一背景之下发展起来的；历史知识的性质构成了这个运动的核心问题。所以分析到最后，这是现代科学与人文学之间一场带有基本性质的争论。我们决不能把它误解为西方理论与中国事实之间的对立，并从而在史学研究上激发出过度的民族情绪。

以上我们就重点方面对史料学派和史观学派的理论与实际作了一些疏解。通过这些疏解，我们大体上可以了解近代中国史学的主要趋势及其症结所在。但是我们的根本目的并不是批判过去，更不是否定20世纪初叶以来中国史学研究的全部成绩。我们在理论方面对史料学派和史观学派有所商榷，这是因为今天世界史学的一般水平已比六七十年前提高得很多了。为了推动今后中国史学的发展，我们不能不对以往所经历的道路有一番深彻的反省。反省是新旅程的开始。

无论我们在今天怎样不满意史料学派和史观学派，他们所留下来的研究业绩终究是不可废的，并且将成为今后中国史学发展的基点。科学的发展必须站在巨人的肩上，史学也不例外。纵使近代中国史学史上只有常人而无巨人，我们也必须先踏上这些常人的肩头才能看得清楚前面的道路。事实上，史料学派和史观学派在史学上各有其坚

强的立足点。从上面的疏解可以看出，这两派尽管在观点上都有需要调整的地方，但它们立论的核心则是经得起时间的考验的，换句话说，即是与史学俱来的基本要素。我们在本文之始便已指出，史料与史观实同为史学所不可或缺的组成部分，虽则我们已不能再说“史学即史料学”或“史学即史观学”。

就思想的渊源言，史料学派和史观学派分别地代表了近代史学追求科学化的两个途径。我们已指出史观学派的“规律”和“模式”是从科学方面移植过来的。另一方面，史料学派之注重原料与事实也同样是奉科学为模范的；所以兰克（Ranke）文献考证的方法论后来演变为“科学的史学”（scientific history）。我们知道，在自然科学的领域内，用精严的方法来确定事实最后是要导向规律的发现的，所以事实与规律根本不可分割。但在史学上，我们是否能通过史事的考订而获得历史发展的规律，则迄未有定论。大体言之，在19世纪末叶到20世纪的初叶，欧洲尤其是德国的史学家是以两者为截然相异而不可强合的。因此兰克一派和以寻求历史规律为宗旨的兰普勒赫（Karl Lamprecht）学派互成水火。但另一方面，美国的史学家，特别是“科学的史学”派，则十分乐观，相信用兰克的“科学方法”可以发现兰普勒赫所强调的“发展规律”。过去中国两派对立，比较接近德国的情况。其中异同之故涉及各国的学术传统与一般文化背景，我们不能在此讨论。

我们既然对中国的史料学派和史观学派互相排斥的状态有所指摘，那么这是否意味着我们想要做调人，并一改德国的态度为美国的态度呢？这决不是我们的想法，而且事实早已证明美国的“科学史学家”那种乐观而天真的想法是完全落了空的。根据我们前面对中国近代史学的分析，我们愿意对中国史学的展望提出以下几点“卑之无甚高论”的观察：

第一，我们一开始就说史学是一种综合贯通之学，必须从其他相关的各种学科中吸取养料。现在我们应该对这句话有一个比较清楚的解释。与史学直接间接有关的学问无数，从过去的训诂、语言，到今天的各种社会科学以及某些自然科学都可以和史学扯得上关系。这个意思很久以来就在被一再地宣扬着。但是这样不着边际的泛说，不但绝无裨用，而且还暴露了提倡者之不识学问的甘苦。在学术日益专业化的今天，我们岂能要求史学家尽通一切学术之后再来治史？事实上，有些必须经过专门训练才能研究的专史早已脱离了一般史学的范围，严格意义的经济史已成为经济学的一个旁支，而非复普通史学家所能胜任；而科学史更是已经完全独立了。所以我们所说的“综合贯通”，不过是指史学家在研究某一时代历史事象时不但一方面要照顾到该事象在其前后时代中的纵的线索，而且另一方面还要考察它与其同时代一切有关的事象之间的各种可能的横的关系。这和社会科学家之在同一类事象中求其抽象的通则或根据某种已知的通则研究某一类事象者，迥不相同。例如史学家研究南北朝门第制度时，他既要考其前后的流变，又要把它贯穿在当时政治、社会、经济文化种种的条件关系之中去进行比较全面的了解。他所做的工作是和人类学家或社会学家之研究门第的亲属系统者绝不相

同。史学家当然也不可避免地要涉及亲属系统的问题，以及其他社会科学家所注意的一些问题，但他只是从史学的需要上去“涉及”社会科学的某些有关的部分而已。他无需乎对任何一门社会科学去作系统的研究。任何一个在近代学术方面受过基本训练的史学家都可以做到这一点。这正如一个社会学家在研究过程中涉及某一时代的历史背景时，他只要参考有关的基本史学著作就够了，而不必亲自动手去考证那个时代的历史。其实，这是中国传统学术中所早已接触到的博与约、通与专的问题，章学诚说得好：“宇宙名物，有切己者虽锱铢不遗；不切己者虽泰山不顾。”所以史学家究竟需要哪些方面的辅助知识是因人而异的，要看研究范围的“切己”情况而定。

第二，我们要谈一谈方法论的问题。中国的史料学派和史观学派都非常重视方法并强调他们所持的方法是最新的科学方法。因此近代中国的史学界一直流行着一种观念，即史学的进步主要是靠史学方法的进步。这个看法当然是有相当的道理的。但是什么是史学方法呢？这一点似乎大家并没有追问到底。

我们细察近代中国史学家所说的方法，发现它具有两个不同层次的涵义。第一层是把史学方法看作一般的科学方法在史学研究方面的引申。“大胆假设，小心求证”这句著名的口号便属于这一类。“假设”说的流行起于20世纪初法国数学家庞迦瑞（Henri Poincaré）的《假设与科学》一书。“规律”含有不可改变的意味，庞氏以“假设”代之，可以减除这种误会，因为科学上所谓“规律”则往往为新发现的事实所推翻。这一观念上的改变当然也影响到社会学和史学；19世纪所谓“社会发展的规律”或“历史规律”包括唯物史观在内，在今天看来都只能算是“假设”了。但无论是“规律”还是“假设”，总之都不能算是史学本身所独有的方法。

“方法”的第二层涵义是指各种专门学科中的分析技术，如天文、地质、考古、生物各种科学中的具体方法都可以帮助历史问题的解决。但这些更显然不是史学的独特方法了。其实即使是与传统史学关系最深的一些方法，如文献学的、训诂学的之类；严格地说，也不能径视之为史学的方法。一个专门辨伪的人是文献学家而不是史学家，虽则史学家有时也必须从事某种程度的辨伪工作。我们不难想像有一种情况，特别是在近代史或现代史的研究方面，史学家可以不遇到什么严重的辨伪问题，更完全不发生任何训诂的问题。史学家当然也有他独特的一套工作程序，如确定证据，建立史实，发现史实与史实之间的关系，解释变化等等，但是这些工作却是与其他学术的发展息息相关的。新学术的兴起有时开拓了史学家的视野，使他对“证据”、“史实”有新的了解。以前不是“证据”、“史实”的，现在则变成极重要的“证据”、“史实”了。近几十年来西方“心理史学”（Psycho-history）的流行便是一个眼前的例子。

我们这样分析并不是要证明史学没有方法论；我们只是要指出，史学的确没有固定的方法；在技术层面上，史学是在不断地吸收其他各有关科学的方法以为己用的。这一点正和我们前面所说史学的综合贯通的性格相应。那么史学无定法，是不是表示史学完全依附于其他科学，因而失去了独立自主呢？这种忧虑其实是多余的。正如主张以

社会科学的方法研究历史最力的贝克霍夫(Robert F. Berkhofer, Jr.)所指出的,史学家在历史时间的系统之内尽可能地从整体的观点(holistically)来研究人类的过去,这就使得他在目的与方法两方面都和社会科学家分道扬镳了。

然而“为学如扶醉人,扶得东来西又倒”。我们一方面虽然主张史学必须不断地吸收新方法,但另一方面则要郑重提出警告: 千万不可迷信方法。从经验科学中发展出来的方法都有它使用的际限;彼此借用之际一定要考虑到因经验对象相异所产生的不同效果。而新方法则尤其需要高明的行家通过反复的试验才能发展到成熟的阶段。“心理史学”上最成功的著作便是心理学家而不是史学家写的。到现在为止,“心理史学”的失败之作是远多于成功之作,最近巴森(Jacques Barzun)对于“心理史学”的偏向发展特别提出严正的批评;这对史学家在方法上过分趋新的风气真不失为最有力的纠正。

史无定法,而任何新方法的使用又隐藏着无数的陷阱;这一事实充分说明在史学研究上没有捷径可走的,一切都要靠史学家自己去辛苦而耐心地摸索。这种情况并不自今日始,可以说是自古已然的。一个世纪以前,大史学家蒙森(Theodor Mommsen)就说过:“如果一位史学教授认为他能训练史学家像训练经典学者和数学家一样,那么他是处在一种危险而有害的错觉之中。史学家是别人不能训练得出来的,他只有自己训练自己。”这真是有关史学方法的证道之言。史学的困难在此,但史学的吸引力也在此。

第三,我们一方面不取史观学派所持“规律”之说,另一方面也不满意史料学派的琐碎割裂,那么我们对于今后中国的史学,有什么样的期待呢? 我们又究竟该走什么道路呢? 关于第一点,用最简单的话说,我们希望史学研究可以逐渐使我们从多方面去认清中国文化的基本型态及其发展的过程;我们同时更希望这种对过去的确切了解可以照明我们今天的历史处境。

不可讳言地,在我们这样说明对于今后史学研究的期待时,我们已经肯定了一些东西。首先我们肯定文化是有型态(Pattern)可言的,而中国文化则具有它的独特型态。这一点虽然现在已是多数学者,特别是史学家、人类学家、社会学家所共同接受的一个假设,但仍有强调的必要。因为在西方模式笼罩之下,中国以前颇有人主张中西文化的不同不在型态而在历史的阶段,即西方已进入近代而中国尚停留在中古时代。即使在今天,这一观念也依然很占势力,唯物史观的中国历史分期便建立在这个基础上面。其次,我们肯定历史是一种发展的过程。这就是说,历史并不是无数彼此不相关联的事实碎片的偶然集结,而是具有连续性的。这种连续性在各个不同的历史阶段则表现为史学家所说的趋向、趋势或潮流;用中国传统史学的名词说,便是“势”。但是在我们所说的趋势或潮流的后面却不存在任何“上帝的计划”、“理性”或“规律”这一类至少目前尚无法证明或反证的假定。因此我们不能断定历史上的趋势或潮流是否“不可避免”或“不可抗拒”。我们只相信,通过史学研究,历史上的趋势或潮流是能够被发现并得到合理的解释的。在这一点上我们和史料学派与史观学派都有基本的分歧。最后,我们肯定在古与今、过去与现在(包括某种限度的未来)之间是相通的;这一肯定的最重要的根

据之一便是刚才提到的历史的连续性。我们强调史学与时代之间必须维持一种适当的关系，主要也还是着眼于此。中国的现在当然不完全是中国的过去所单独决定的，但中国文化的独特形态及其发展过程所造成的“势”的确是使中国进入目前这种状态的一股主要动力。而且余“势”未衰，它还在继续推动着我们朝前面走。今天许多史学家已不再相信鉴往可以知来；严格科学意义的预言也诚然不在史学的范围之内。但是史学家通过精辟的研究使我们认清这种“势”的性质与作用，对我们眼前的处境有指点方向之功。第二次大战期间，法国中古史大师布洛赫（Marc Bloch）亲历1940年法国陷落之痛，以无比的悲愤写了“奇怪的挫败”（Strange Defeat）一书，分析这一幕悲剧最为深刻周至。这本书的力量可以说完全来自作者能用一千多年的法国史说明当身之巨变。这真是卡尔（E. H. Carr）所谓“过去与现在对话”（“dialogue between past and present”）的一个最生动而感人的实例。何况史学虽不能预言，史学家却无法不时时刻刻以未来为念。多一分对过去的了解终可以使我们在判断将来的发展方面，多一分根据。荷兰的名史家慧辛迦（Johan Huizinga）说得最好：“对于历史而言，问题永远是：‘向何处去？’”。

相应于我们上述的期待，今后中国史学的研究应该走哪条路呢？这个问题当然很难具体地回答，我们愿意从原则方面略加申说。

史料学派以整理史料、考证个别事实为主要工作，并且自觉地排斥“疏通”，因此他们根本不愿意接触中国文化的形态及其发展历程这样的大问题。史观学派与之相反，特别注重这一类的问题，然而他们在观念上却不幸已成为西方模式的俘虏；其尤极端者则通过西方的“一家之言”来安排中国的史料与事实。这不但限制了史学家寻求答案的范围，而且还严重地削弱了史学家提出新问题的能力。史料学派在理论上否定了史学，史观学派则在史学方面以借外债代替生产。其结果是殊途同归，大家都只能以史料来炫耀于世。近代中国的史学界竟形成一种史料丰富而史学贫乏的奇怪局面。我们今后的史学研究一方面要把上述的大问题悬为终极的目标，而另一方面则无论在理论、方法或观点上都要保持一种开放的态度。我们深知这样的大问题不可能有最后的答案，但是大目标的确立可以使史学家认清他们的工作的方向和意义。开放的态度尤其重要；因为唯有如此我们才能希望逐渐得出符合中国历史实际的论断。在探索的途程上，异说竞起的情况将是无法避免的，这正是学术进步的常态。史学永不可能完全定于一是，但在大关键上建立起共同的讨论基础则并非奢望。因为基于理性和证据的研究成果毕竟具有最后的说服力量。

对于中国文化的独特形态及其发展过程的探索，基本上蕴涵一种比较的观点。离开了比较，文化形态的问题是无从彰显出来的。所谓比较的观点并不是指“比较史学”（comparative history）而言；后者是一种专门之学，而且尚在发展阶段，一时不易见其归趋。所以我们所谓比较是相对于其他文化系统来说的，如一般人所常提到的印度文化、西方文化、伊斯兰文化之类。英国的汤因比（Arnold J. Toynbee）所作的文化分类，在此也有参考的价值。汤氏史学之所以招致批评，主要不在于他所提倡的比较观点，而在于

他企图从文化的比较中寻求发展的“通则”或“规律”。

不但其他文化的历史进程足供中国史学研究的比较参证，社会科学家（特别是人类学家和社会学家）通过社区研究（不限于初民社会）对文化所获得的认识也大有启发的作用。社会学大师韦伯（Max Weber）曾说人是悬挂在自己所编织的“意义之网”（webs of significance）中的一种动物。当代人类学家纪尔兹（Clifford Geertz）为之下一转语，说文化便正是这种“意义之网”。纪氏更指出，文化研究并不是一门实验科学，因此不是要寻找其中的规律；对一种文化进行分析，主要是追问它所表现的意义，因此其所成就者乃是一种解释性的学问。史学在性格上无疑地与社会学、人类学相近，而与实验科学相远。纪氏所特用的“解释”（interpretation）一词，其一部分涵义是和前面提到的中国史学上所谓“疏通”暗合的。不过史学所要追寻的并不单纯地是一种静态的“意义之网”，更重要的是文化在历史时间中的流变。

一部中国文化史是既具有整体性而同时又是复杂万端的。通过比较的观点，这种整体性和复杂性才能更清楚、更充分地显现出来。在过去几十年中，史学家之间并不乏在理论上肯定以至提倡这种观点的人。但是在实践上，比较却往往流为比附。举其荦荦大者而言，如先秦诸子之学之比附于希腊的古典哲学，清代考证之学之比附于“文艺复兴”或“启蒙运动”，都是显例。其余细节上的比附，更是不胜枚举。这一类的比附虽不是完全无所见，但推衍过甚之后，反而使我们看不清中国史的本来面目。

但这一类的流弊究竟只能说是“人病”而不是“法病”。西方学术所提供的观察问题的角度虽不能全盘地、机械式地应用于中国，然而这几十年来它确已为中国史研究开辟了不少新的途径。而且史学既与时俱变，则在西方文化进入中国已一个多世纪的今天，中国人对自己以往的历史自不能不有一番崭新的了解。传统的史学无论如何精微博大，都已无法全部承担起这一新的时代任务。百年以来，特别是民国以来，不但中国史的研究重点已与以往的史学传统大异其趣，而且史学上的基本概念和语言也发生了革命性的变化。西方影响之深远是显而易见的。时至今日，纵使是最守旧的史学家也不可能在他的所有著述和讲论中完全避免西方式的概念和语言了。这和佛教在中国的思想和语言方面所产生的巨大变化，同样是文化接触的必然结果。

文化接触的初期，学术思想方面往往不免有比附之病。佛教在中国传播的历史也可以说明这一点。佛教在汉代初至中国时是被比附于黄老道术的；下迄4世纪时的竺法雅等人还要别创一种“格义”之法来悟解佛典。所谓“格义”便是“以经中事数拟配外书，为生解之例”。“外书”便是中国的经典之类。所以“格义”也依然是一种比附，不过较最早的附会道术稍为进步而已。等到中国人完全把握到佛教理论的精微以后，发现这种“格义”之法“于理多违”，才弃而不用。但是佛教所提供的一种比较观点，则从此在中国思想史上坚固地建立起来了。

目前中国史学上的西方影响也许还没有完全脱离佛教史上的“格义”阶段；我们对于比较观点的运用尚未达纯熟之境。然而回顾过去几十年来中国史学的历程，我们不

能不承认这一方面的进步是存在的，虽则是比较迟缓的。假以时日，佛教史上自创天台、华严的一天，终究是会在中国史学上实现的。我们正不必为以往一些不恰当的比附而沮丧，更不能因噎废食，要完全抛弃比较的观点。

历史哲学上有所谓“类比的谬误”(fallacy of analogy)，恰是针对着比附或格义的流弊而发的。然而哲学家和史学家同时也都承认，作为沟通观念或说明事象的一种方法而言，类比在史学上仍不失具有多方面的功能。简单地说，类比不但是在异中求同，而且还在同中求异；史学家所经常援用的“比喻”(metaphor)便是类比的一种方式。比喻是取两种事物中相类似之一端互为说明，以加深了解。但局部之同无妨乎全体之异；而且即使在局部之同之中也仍不免有细节之异。所以类比的运用如能在异同两方面都达到恰如其分的境地，则正是史学得以不断进步的基本保证。所以我们一方面肯定比较观点在今后中国史学研究上的重要性，而另一方面则严格地要求史学家避免早期“格义”的笼统和粗糙。清代学术思想史决不能比附为西方的“文艺复兴”或“启蒙运动”，但是在局部发展的某些个别层面上，中西两方则也未尝没有可以互相比较参证的地方。先秦“道术为天下裂”，和在古代希腊、以色列、印度的哲学与宗教发展，无论在起源和历程上都迥不相侔，但是社会学家所提出的“哲学的突破”(“philosophic breakthrough”)的观念则使我们在分析百家之学兴起的文化背景时增加一重理解的方便。此外如“专制”、“封建”、“革命”、“统治”、“阶级”、“社会流动”、“社会结构”之类史学著作中常见的概念，其经验的内容虽大多起源于西方，但如加以适当的限定，也同样可以应用于中国史的分析。刘勰在《文心雕龙》的“比兴”篇曾说：“物虽胡越，合则肝胆。”他又说：“故比类虽繁以切至为贵；若刻鹄类鹜，则无所取焉。”刘彦和在这里所讲的是中国文学上的“比”，然而我们却正好借来以表示我们关于史学上比较观点的基本态度。

最后，必须说明，我们把“中国文化的独特形态及其发展的过程”悬为今后史学研究的终极目标，其用意仅在点出这是当前中国史学界的“一大事因缘”。但是我们却绝无意提倡一种夸诞不实、标奇立异的史学风气。相反地，我们认定史学研究是一种具体而踏实的工作，其根基全在平时一点一滴的功力的积累。没有功力或功力未至而希望在史学上立新说、创独见，古今中外皆无其例。六朝清谈最号玄虚，而颜之推却说：“观天下书未遍，不得妄下雌黄。”(《颜氏家训》“勉学”篇)今天当然没有人能够观遍天下书了。但是相对于一己的研究题旨而言，每一个史学工作者首先便必须能够充分地掌握住基本史籍。否则真像王僧虔《诫子书》中所说的话：“汝开老子卷头五尺许，未知辅嗣何所道，平叔何所说，马、郑何所异，指例何所明，而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事。”(《南齐书》本传)没有功力而谈玄，尚且危险，更何况是“实事求是”的史学呢？近代西方史学的突飞猛晋决不能完全归功于新观点、新方法，其基本功力的长期积累更值得我们的注意。从古代碑文的著录，档案的保存和整理，各种史籍和专集的编纂到无数的专题研究和学报论文，这些都是西方史学的功力的具体表现。事实上，正是由于这一坚实基础的存在，新观点、新方法才能有施展的余地。

俗话说得好:“大处着眼,小处着手。”我们认清了什么是现阶段中国史学的主要任务,这是所谓“大处着眼”。能从“大处着眼”,我们自然不致重蹈史料学派的琐碎和盲目的覆辙。但是中心的目标并不能代替工作的程序。我们不能把“文化形态”、“发展过程”加以口号化,然后安插到每一篇史学论著中去。这是史观学派“以论代史”的旧陷阱。史学研究没有捷径可循。我们只有从“小处着手”,各就性之所近和专门训练之所能,对中国史上具有关键性的各类大大小小的问题进行反复不断的分析与综合。分析与综合之间存在着一种动态的、辩证的关系。在某一类或某一时代的问题分析到可以作初步综合的阶段,我们便尝试着去综合;在综合之际发现了新的空隙,我们又得重新从事分析的工作。不用说,在多数的情形下,历史问题的处理不可避免地要求史学工作者同时在不同的层次上运用分析与综合。但是问题或大或小,工作的性质或偏重分析或偏重综合,都和作品的价值无直接关系。史学作品的价值最后还是为它本身的学术品质所决定的。从研究工作的具体可行的观点说,与其规模过大而流为空疏,则毋宁范围较小而易见驾驭之功。求其中道而立,则社会学家默顿(Robert K. Morton)的“中距程理论”(the middle-range theory)之说最足资史学工作者的借鉴。默氏因感于社会学上有些理论过于庞大,以致无从取得经验事实的印证,所以才特别提倡这样一个“中庸”之道。而他自己的研究业绩已充分说明这确是一条可以走得通的大路。史学也是经验科学的一种,默氏的建议完全可以适用的。

一部中国史浩瀚无垠,它不是一个可供少数逞才使气的英雄人物驰驱征服的疆场。只有许多实事求是的史学工作者长期而不断地默默耕耘,才能把这块大地化为一片肥沃的绿野。如果治史可以比作饮水,那么我们不妨说,史学工作者只能企求学到李德裕那种品味的本领,分辨得出扬子江水有上下游的不同,而永远无法具备马祖禅师所说的神通,可以“一口吸尽西江水”。但是最有智慧的还是庄子的话:“鼹鼠饮河,不过满腹。”这是每一个史学工作者的最高理想。让我们借用这句话来表示我们对于中国史学的展望!

1979年2月20日于美国康州之橘乡

附　　言

《史学评论》是海内外一群中国史学工作者所共同创办的一份纯学术性的历史刊物。他们不但各有专业,而且分散在海内外不同地区的教学和研究的岗位上。他们之所以能结合在《史学评论》的旗帜之下则是由于两个共同的因素:第一,他们都有认真追求历史知识的理智态度;第二,他们都有热爱中国历史和文化的民族感情。他们深信,在史学研究上,理性和情感是能够而且必须取得平衡的。因此“史学评断”是完全对外开放的;凡是对以上两点抱有同情的史学工作者都可以参加这块小小园地的开垦和

耕耘。

《史学评论》的骨干则是一批青年史学工作者。一切发起、筹划、组织、编辑、出版等等实际工作都是他们承担起来的。承他们的好意，推举我写一篇发刊词。我坚辞不获，只得勉为其难。这篇文字的初稿是根据他们以书面提供的一些共同论点起草的。去年7月中旬，初稿大体写就之后，我并且有机会和他们当面进行了一次相当深入的讨论。在定稿之时，我已经尽量把他们第二次以口头表示的意见包括了进去。但是本文既由我个人执笔，我当然应该单独对它的内容负责。尤其是在个别论点的表达方面，他们并不必然是和我完全一致的。所以最后我们共同决定用我个人的名义发表这篇文字，作为《史学评论》的代发刊词。

（选自《史学与传统》，
台北：时报文化出版公司，1982年版）

中国史学思想反思

中国拥有悠久而庞杂的史学传统，我们是否能包罗万象地对其史学思想作一全面的概括性论断，以将之清楚区别于西方史学传统，实颇有疑问。认为中国史学中有一些西方所无的本质性的关键特点，不啻是陷入虚妄的本质论之中。我对西方史学史了解越多，就越不肯定是否能将两种传统截然区分。若就中西史学的个别组成要素而言，两者似乎同多于异。但另一方面，若从历史发展来看，两种传统的形态看起来确有差别。我较为相信两者的差异在于铺排与重点的不同，若进一步剖析这些铺排与重点，可能会发现它们很大程度上是由文化因素决定的。

伯克(Peter Burke)对于西方史学思想和史学撰述所作的十点特征描述，为我提供了一个上佳的出发点，让我可据之以比较的视野来反思中国传统。我在下文会选择几个可说是中国传统史学的核心概念来加以讨论，而这些概念是互相关联的。

伯克认为西方史学思想最重要的特点，是它强调发展或进步，而这是源于犹太教和基督教的命运或天意概念。卡尔(E. H. Carr)也指出："犹太人，以及后来的基督教徒，认为历史进程是朝着某一目标迈进的，从而带来一个全新观念——历史目的论。"[①]伯克援引洛维特(Karl Löwith)的说法，进一步指出，"现代的历史发展概念，可以看成是这些宗教观念的世俗形态"。但我想指出一点，这种犹太教—基督教的"发展"或"进步"观念，正是通过它的世俗形态而对现代西方史学发挥最深远的影响。黑格尔的"精神"(Geist)和马克思的"生产模式"(mode of production)这些后世的观念，显然是脱胎自"上帝的计划"(plan of God)。吊诡的是，这概念以现代科学为其最强有力的后盾。受到现代科学的激发，人们自 18 世纪以来即广为追寻主宰历史发展或进步的普遍规律。故此，马克思在《资本论》的"序"中信心十足地说："资本主义生产的自然规律……以铁的必然性发生作用并且正在实现。"甚至 50、60 年代形成的美国现代化理论，也是以所有社会都会依循着单一的经济发展过程为其背后的假设。不用说，这个普遍模型所据之以

---

① E. H. Carr, *What is History*? New York, 1962, pp. 145 - 146 .

建立的基础,就是工业革命以降的西方历史经验。

我以这种西方独有的"发展"或"进步"概念来展开我对中国史学思想的讨论,原因有二:第一,人类历史发展是一个不可逆转的过程,并且是由一些超越人类的力量(如上帝的天意或自然规律)所引导,这种观念完全不见于中国的本土史学;然而,第二,正是这个装扮成"科学"的怪异概念,令20世纪的中国史学家为之心驰神往。尤其随着1949年马列主义被奉为国家意识形态后,各种中国史实无不被削足适履、去头便冠地加以剪裁,以求能套进这种历史目的论之中。中国共产党赋予历史学家的最重要任务,是根据社会发展五阶段论来为中国历史作分期。马克思主义史观或许有助于发现以往为传统史观所忽略的一些有趣历史数据,但它的总体影响却是使中国史学大受斫丧。结果,今天新一代中国史家正开始实事求是地重新审视过去几十年间提出的关于中国历史的各种概括性论断。我们也看到人们重拾了对传统史观的兴趣。

过去三四年间,中国涌现着一股引人注目的学术热潮,中国的前辈史家在这股沸沸扬扬的国学热中备受推崇。他们在本世纪头几十年尝试用现代方法,系统地整理中国典籍和史学。这些被尊为国学大师的史家,虽然在概念上得到当时的包括自然科学和社会科学在内的西学的启发,但他们是极为依赖在考据训诂方面的旧学根底,去获得新颖而重要的史学发现。民国初年中国史学界的最重大创获,都认为是直接源于本土史学传统的成果,这种传统经历前此三个世纪的发展而已臻成熟。这时期西学的贡献在于扩大了一般的知识视野,而非为中国史家提供了某种史学理论和方法。反之,五四之后中国史学思想日益疏远本身的传统,转而越来越崇尚西方史学理论和方法,以从中寻求指导,此时,中国史学研究和著作的素质开始显著滑落。①

巴特·菲尔德(Herbert Butterfield)在其封笔之作《历史的起源》(*The Origins of History*)的"序"中指出,科学和史学是西方文明的两个最大特征。巴特·菲尔德说,唯一在这两方面可与西方文明媲美的,是古代中国。但是,分别发生于17和19世纪欧洲的科学革命和史学革命,把中国远远抛在后头。结果,"中国人在这两方面都不得不向西方学步"。② 对于巴特·菲尔德的见解,我并没有太大异议,但为拾遗补阙,我必须指出科学与史学这两者的区别。毫无疑问,本世纪的中国人往往是在心悦诚服之下,不仅在科学同时在史学方面向"西方学步"。不过,中国人对西方史学的接纳,与他们对西方科学的接纳是有根本不同的。中国人对后者的接纳是全盘而彻底的。现代中国人完全无视本民族过去的科学成就(李约瑟〔Joseph Needham〕在其多卷本巨构《中国科技史》〔*Science and Civilization in China*〕中,重现古代中国的这些科学成就),并且事无巨细地跟随西方模式,从头开始发展现代科学。这可能是因为在古代中国,科技知识仅掌握在一小撮专家手中,而从未成为一般的儒学课程的一环。反之,两千多年来中国的精英,都深受以经典和史学为其核心的儒家教育的熏陶。

① 许多中国刊物的文章都表达了这一观点。它也可以在《国学大师丛书》的总序中找到。例如,参见郭齐勇、汪学群著的《钱穆评传》(南昌:百花洲文艺出版社,1995),尤其是张岱年的《总序》,页1—4。

② Herbert Butterfield, *The Origins of History*(New York: Basic Books, 1981), p. 13.

此外，从12世纪到18世纪，儒家学者对于经典和史籍的考据功夫已随时日而精进，因而在史学研究上作出了一连串方法论的突破。诚如加德纳(Charles S. Gardner)在其1937年的著作中所指出的："在过去二十年间，中国出现了一个新的史学流派，它有崭新的灵感，运用崭新的史学技巧。这个学派借鉴古代的中国史家的经验，使之成为它的血脉来源之一……尤其在17、18世纪，在迈向科学方法方面出现了重大进展。"①这一背景深刻说明了20世纪头几十年的中国史家，何以会这么容易就接受了西方史学。正如加德纳所称的"新史学流派"的主将胡适(1891—1962)自述，他之所以处身"现代科学的新时代"仍能泰然自若，乃因他出身于"讲究冷静格物，严谨考证，大胆假设、小心求证的科学传统"。② 胡适对于古代中国"科学传统"的说法或许稍言过其实，但他留美时期(1911—1917)所写的留学日记却充分印证了他的内在经验。

因此，和科学不同，当现代中国人在史学方面"向西方学步"时，他们没有也不可能以白板那样的心灵来接纳西方史学。反之，他们是以本身的史学传统为鉴，通过它来观照西方史学，而这种由清代考证学家发展出来的史学传统，将"科学方法"糅合到"考证学"之中。现代中国人甘愿"学步西方"，因为他们相信这种"科学方法"惟有在现代西方才臻至鼎盛。然而，就实际操作而言，现代中国的第一代史家仍然以依循本身的研究传统为主，而辅之以对源于西方的方法的有限创新和修正。

走笔至此，容我再谈谈前述近年来新一代中国史家对国学大师的重新发现。我认为这是他们觉醒的征兆，他们明白到，中国史家检讨他们长期效法西方史学到底带来了什么影响，现在是时候了。如今看来，受西方影响较少的第一代史家，比起后来明显更为娴熟运用所谓科学方法的新一代史家，在史学创获方面较为优胜。这不禁令人质疑，西方史学是否能与自然科学等量齐观，作为放诸四海皆准的模型。在此，"科学方法"概念所发挥的作用可能是负面多于正面。对"科学方法"的过分沉溺，是现代中国科学主义的显著特征。③ 但是，方法并非完全不带思想色彩的，也并非可以完全割离于它所源出的情境脉络。结果，随着所谓科学方法的引入，根据西方经验而提出的史学术语、分类和理论，被不加筛选地移植到中国史学里。诚如芮沃寿(Arthur F. Wright)所观察到的，"20世纪中国史家先是借鉴西方的方法，接着是概念，最后是体系"。④

今天20世纪将尽之际，在西方，至少在美国，史学已丧失它原来作为"统一而凝聚的历史学科的理想"。⑤ 在这种据称是"后现代"的文化中，"纷乱浑沌"沛然莫之能御，

---

① Charles S. Gardner, *Chinese Traditional Historiography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961), p. 3.

② Hu Shih, "The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy", in *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore, (Honolulu: East-West Center Press, 1967), pp. 130–131.

③ D. W. Y. Kwok(郭颖颐), *Scientism in Chinese Thought* 1900–1950(New Haven: Yale University Press, 1965), 28–29; Charlotte Furth(费侠莉), *Ting Wen-chiang, Science and China's New Culture*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), pp. 13–14.

④ Arthur F. Wright(芮沃寿), "On the Uses of Generalization in the Study of Chinese History", in *Generalization in the Writing of History*, ed. Louis Gottschalk, Chicago, 1963, p. 47.

⑤ Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 589.

史学界可以用《圣经·士师记》的最后一句话来加以描述——“以色列中没有王”。[①] 史学这门学科在今天的中国面临着相似境况。中国知识分子一方面受东方主义的后现代评论所启发,另一方面受非西方文化在冷战后争取为人承认所激励,也开始在他们自己的传统中寻求精神资源。90年代初,人们就“中国人文精神”和“新儒家”展开热烈讨论。正是在这种新气象中,史家首先是重新发现了国学大师,之后并通过他们再往前溯,以肯定的态度重新观照中国的史学传统。这种思潮在中国近期出版的著作得到证明。

如果我们将整体的传统中国史学与西方自18世纪以来所发展的史学理论和实践相比较,会发现两者的差异其实非常大。此外,这种比较无可避免令前者看上去极为逊色。正因如此,史学大家梁启超(1873—1929)在1902年提出要扬弃中国传统的“朝代史学”以建立“新史学”,而这种新史学的基础,基本上是斯宾塞(Herbert Spencer)认为人类发展过程是一种进化的看法。梁氏有这样的主张,因为他在流亡日本时接触到西方治史方式,并大为折服。[②] 然而,如果我们进行具体的分析,将两部中国最早的史学著作(如孔子的《春秋》及其后来的注疏和司马迁的《史记》)与两部西方最早的史学著作(如希罗多德的《历史》和修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》)相比较,则会得到相当不同的观感。就内在的假设、原则和方法而言,中国史著和希腊史著之间的同似乎不下于异。[③] 例如,希罗多德所奉行的一个重要的记事原则,是区分他所亲眼目睹的事与靠耳闻而得知的事。同样,修昔底德“首先信任自己的耳目,其次是可靠证人的耳目”。[④] 同样的原则也见于《春秋》和《史记》。根据传统,孔子把资料来源分三种:有见、有闻和有传闻。[⑤] 这点也可在《论语》中找到印证,孔子在《论语·八佾》中语带遗憾地说:“夏礼吾能言之,杞不足征也;殷礼吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足则吾能征之矣。”司马迁除记载了他所阅览过的大量卷秩文献外,还将他亲眼目睹和从其他目击者听来的事情记录下来。[⑥]

再举一例,莫米利亚诺(A. Momigliano)对他所称的希腊史家(尤其希罗多德和修昔底德)的“批判方法”引以为傲。他所谓的“批判方法”是指“使用者在加以思量和钻研后,确信它们是可靠的”。[⑦] 他甚至断言:“没有比希腊更早的史学,或不受希腊影响的

---

① Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 628.

② Ying-shih Yü(余英时),“Changing Concepts of National History in Twentieth-Century China”, in *Conceptions of Natioal History: Proceedings of Nobel Symposium* 78, ed. Erik Lönnroth, Karl Molin, Ragnar Björk(Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994), 157-159.

③ 邓嗣禹,《司马迁与希罗多德之比较》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十八期(1956年12月),页445—463。

④ Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley: University of California Press, 1990),42.

⑤ 冯友兰,《中国哲学史》,上海:商务印书馆,1933,页543。

⑥ 顾颉刚,《史林杂识》,北京:中华书局,1963,页226—233。

⑦ Arnaldo Momigliano, "Tradition and the Classical Historian", in *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Middletown: Wesleyan University Press, 1982), p. 163.

其他史学发展出这些批判方法。"[①]但类似的判批方法似乎早在孔子时代（前 551—前 476）已见于中国史学之中。司马迁告诉我们，孔子在预备作《春秋》时，不但广阅周朝宫廷的历史记录，还"约其辞文，去其烦重，以制义法"。[②] 据《春秋穀梁传》云，孔子记录史实的"义"，是"信以传信，疑以传疑"。[③] 诚然，我们无法肯定这些关于《春秋》的说法是否确实，因为它们可能是后世儒者的穿凿附会。不过，孔子确实是以符合上述思路的批判态度来治学，则殆无异议。他在《论语·为政》中训示门人："多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。"无论如何，至晚到了公元前 4 世纪，以批判态度阅读历史文本的意识已在中国得到高度发展。这在孟子以下的一段话中，表现得最淋漓尽致："尽信书，则不如无书。吾于武成，取二三策而已矣。"（《孟子·尽心下》）

至于司马迁的《史记》则无用多言，历史批判在该书中几乎俯拾皆是。只须引述著名的《报任安书》的几句话就足以证之："仆窃不逊，近自托于无能之辞，网罗天下放失旧闻，考之行事，稽其成败兴坏之理，凡百三十篇。"显然，《史记》完全符合 *historia* 这个希腊词所蕴含的"探索"、"研究"或"调查"的意义。[④]

两种史学传统之间的这种一致性肯定绵延到近世。清代考证运动及其对于清代初、中叶的史学研究的革命性影响，与自瓦拉（Lorenzo Valla）起在欧洲兴起的语源学（philology）有着惊人的相似。[⑤] 伯克提出了一个有趣问题，是关于西方史学传统中的法学比喻的，他想知道其他传统（包括中国）的史学家，是否也有从他们本土的法律制度借用一些设想。我对此的回答是肯定的。胡适已令人信服地论证，人称"考证"的中国史学方法，是脱胎自 12 世纪以来的法律制度。诸如"证据"、"断案"、"质证"等名词，都是源于审判狱讼。朱熹（1130—1200）一再指出，学者"看文字须如法官深刻，方穷究得尽"。"狱讼面前分晓事易看。其情伪难通，或旁无佐证，各执两说，系人性命处，须吃紧思量，犹恐有误也"。[⑥] 即使在"历史哲学"这种极富玄想性的领域，中西之间也有可以比拟的事物。例如，尽管章学诚（1738—1801）的历史和知识背景与维科、柯林乌（R. G. Collingwood）迥然相异，但将他们提出的史学概念加以比较，可能会对我们大有启发。[⑦]

---

① Momigliano, *Classical Foundations*, p. 30 .

② 司马迁,《史记》第二册,北京：中华书局,1973,页 509。

③ 钱锺书,《管锥篇》,北京：中华书局,1979,页 252。

④ Charles William Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 47.

⑤ Ying-shih Yü(余英时),"Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,"编按此文已收入本汉译集；Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1970).

⑥ 胡适,《考证学的责任与方法》,载胡颂平编著《胡适之先生年谱长编初稿》第五册,台北：联经出版事业公司,1984,页 1933—1942。

⑦ Paul Demieville(戴密微),"Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography", in *Historians of China and Japan*, ed. W. G. Beasley and E. G. Pulleyblanck(London, 1961), 184 - 185; David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*(1738 - 1801)(Stanford, 1966),291 - 293；余英时：《章实斋与柯灵乌的历史思想》,载《论戴震与章学诚》,香港：龙门书店,1976,页 197—242。

现在让我转到钱币的另一面，即区别中西史学思想的一些重要特征。两者之间有许多本质性的差异，限于篇幅，我只能提出几个概括性的观察，而难以作深入的阐释。我首先要强调，想要厘清这些差异，不能只着眼于史学领域本身。反之，它们可能是根深蒂固地存在于中西两种截然不同的文化传统之中。就此而言，我想略述一下古代中国历史著作的起源。有一个事实令巴特·菲尔德印象深刻，那就是早在公元前1000年前，“史”这个字已经在中国出现。“史”的意义根据上下文可以解作“抄写员”、“档案员”、“史家”、“占星师”。① 数以万计约于公元前1300至前1100年刻制的甲骨出土，有力地证明了“史”的最早意义是掌管文书或记事的官吏。占卜需要众多不同的人参与，包括代表商王问卜的贞人；执行占卜过程的卜人；专门解释甲骨裂纹含义的占人；最后是专掌刻辞的史，他负责将占卜过程和结果记录在甲骨之上。② 很明显，史最早的职责是宗教性的，因此算不上是“历史学家”。最迟到了公元前7世纪末，史已从掌管宗教事务的记录者逐渐变为史官。例如，公元前605年晋太史董狐冒死秉笔直书，孔子盛赞他是“古之良史也，书法不隐”。从以上论述可见，中国史学传统有几个不同于西方的特点。第一，中国史学肇始甚早，有着源远流长的传统。第二，它从一开始就离不开官方的记录和撰述。第三，始于西周时期（前1027？—前771）并为后世承袭和推重的史官制度，③令史官置身中国政治世界的中心。

了解到这些中国史学的独特源起，史学在传统儒学之中始终占据中心位置，就毫不令人惊讶了。这与古典时期的西方文化背景大异其趣，在当时的西方，史学充其量只处于次要位置。以下是莫米利亚诺扼要明了地概括了希腊人对史学的态度，很值得在此引述以作比较：

> 希腊人酷爱历史，但从未将之作为生活的基础。有教养的希腊人会向修辞学派、神秘教派或哲学寻求引导。历史从来不是希腊人生活的必要部分，就算对那些治史的人来说也不是。造成希腊人有这种态度的原因不一而足，但一个重要因素无疑是因为历史充斥着不确定性，故难以提供无可争议的指导。④

我不禁要把这种特点再扩大，以涵盖整个西方文化传统，不用说，这仅是为了凸显中西的对比。在我的印象中，西方的心态总是向哲学或宗教中寻求精神引导。它有时候更倾向于哲学，有时候倾向于宗教，但大多数时间是两者混同。当然，自17世纪以后，尽管科学并未完全取代宗教和哲学，但已日渐成为西方人生活的基础。但就此而言，我们也可以把科学视为宗教和哲学的延续，因为三者都是以寻找“确定性”为鹄的。以我有限的知识所见，多个世纪以来，西方史学每每受益于宗教、哲学和科学的发展，得到它们的

---

① Herbert Butterfield, *The Origins of History* (New York: Books, 1981), p. 13. Butterfield, *The Origins of History*, 页140。

② Kwang-chih Chang(张光直), *Shang Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1980), p. 34.

③ Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China* (New York: Columbia University Press, 1958), pp. 70-71.

④ Momigliano, *Classical Foundations*, 页20。

滋养而变得更加丰富。反之，中国史学是与儒学和文学共同发展的。但我必须指出，中国传统强调知识的整全一体，因此这三者事实上是不分家，也难以截然区分。三者的关系是无法用西方的知识分类系统来理解的。如果套用西方系统来分类，六经中有两部明显是史学著作，一部是文学著作。“六经皆史”的观念，早在章学诚为之作出明确的重新阐述之前，就早已盛行。① 我想在此强调一点，若想对中西历史观念作出有意义的比较，必须顾及它们所分别发轫和发展于其中的两种文化传统。

据我判断，中国史学思想的一个基本特点是强调人力在历史中的中心作用。这并不是说中国史学有一种天真的想法，以为人类或单靠人类就能随意创造历史，而是它抱持着一种原则：尽管人力以外的其他力量，自然的或超自然的，都可能会在历史过程中产生影响，但历史学家必须时刻将主要注意力放在人的因素之上。因为他的职责是要找出，在某些重大的历史时刻，之所以出现某些事情的状态（例如一个国家或王朝的兴衰），到底是受益或受害于哪些个人或团体的影响。这种特别强调人力在历史中的作用的观念，可能与一般所谓的公元前6世纪儒家人文精神兴起有关。公元前524年，与孔子同时代的子产说了一句尽人皆知的话：“天道远，人道弥，非所及也，何以知之?”②今天许多人都认为孔子思想深受这句信口而出的话的影响，这点可在《论语》中得到印证。③ 我想引述孔子与鲁定公（约前509—前495年）的一段对话，阐明孔子是如何看待人力在历史进程中的作用：

> 定公问：“一言而可以兴邦，有诸?”孔子对曰：“言不可以若是其几也！人之言曰：‘为君难，为臣不易。’如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎?”曰：“一言而丧邦，有诸?”孔子对曰：“言不可以若是其几也！人之言曰：‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎?”（《论语·子路》）

我引述这段对话，因为后世史家对它非常重视，而按照惯例，史家会在著作中记下出自重要人物之口而又有重要影响的话语。孔子在说话中用了“不可以若是”和“几乎”的字句，这是有其意义的。这明确显示，虽然他肯定把人的言词和行为视为导致已经或即将发生的事件的因素，但他也完全明白到，超越人力的因素也会影响历史过程。

传统认为孔子是树立中国褒贬史法的开山，不用说，这种褒贬原则隐含在他对于历史上人类自由的实在性的基本概念之中。当然，在其他（包括西方）史学传统中，也可看到史学的这种教化功能，但没有一种传统像中国那样，发展成占据那么中心的地位，具有那样的普遍性和连续性。更引人注目的是，它不但贯穿于大众文化之中，而且在大众

---

① Nivison, *Chang Hsüeh-ch'eng*，页101—104。

② 冯友兰，《中国哲学史》，页56。

③ 子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）；子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）

文化的肥沃土壤中蓬勃成长。自12世纪以降,无数读者和观察者从历史小说和戏曲(尤其《三国演义》)中接触到褒贬笔法。例如在《三国演义》中,很容易看到作者蓄意贬抑某些角色,而颂扬另外一些角色。① 虽然后世史家担心过度的道德评判会损害史学的客观性,屡屡劝说要加以节制,但直至今天,中国史学仍未完全扬弃这种褒贬之法。

在中国的情况里,褒贬史法不仅具有教化功能,更重要的也许是它发挥了批判的功能。对于孔子著《春秋》的动机,司马迁有此一说:

> 孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。子曰:"我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。"②

或许,这段话与其说代表了孔子的思想,不如说代表了司马迁本人的看法。这样来看,我们可以说在中国传统里,治史是一种涉及政治和道德批判的活动。上引孔子的说话,无疑令人想起狄奥尼修斯(Dionysius of Halicarnassus)的著名说法:"历史是用实例来进行的哲学教学。"或许套用到中国的例子上时,"哲学"一词应代之以"道德理论"。毫无疑问,司马迁想把《史记》写成一部批判之作。他运用各种文学技巧不但批评古今巨贾强豪,还对当今圣上汉武帝和他的一些政策加以针砭。正因此,公元192年王允指斥《史记》为"谤书"。③ 到了清代,朝廷对读书人展开了大规模政治迫害,史学家首当其冲,因为清室怀疑史学家倚仗他们强大的批判力量,质疑清室统治的合法性。

在整个传统时代,中国史家即使在极端不利的情况下,都能或多或少地履行这种批判功能。著名史家柳诒徵(1880—1956)将之视为中国史学传统独有的功能,并自豪地称之为"史权"。④ 因此,我们可以这样看:历史为儒者提供了进行批判所亟需的距离。但是,古代中国这种身为批判者的史家,我们最好将之理解为威尔兹(Michael Walzer)所称的"有关联的批评者"(connected critic)或"局内人"(insider):

> 尽管他是以新颖和怀疑的目光来观照他所栖身于其中的社会,但他并非超然的旁观者。尽管他激烈地反对或这或那的各种普遍做法或制度安排,但他不是敌人。他并不是靠超然物外或敌视的态度来作出批判的,因为他所据之以进行批判的,是对于现实存在的道德世界的理想主义,即使这是一种假想性的理想主义。⑤

这种批判传统在中国积厚流光,绵延至今。但在现代西方思想中,史学的道德评判被认

---

① 在《三国演义》第八十五回中,有一首诗明白地说出小说作者遵从着朱熹(1130—1200)定下的褒贬法则。对于该小说的详细研究,见C. T. Hsia(夏志清),*The Classic Chinese Novel*(New York: Columbia University Press, 1968), chap. Ⅱ:"The Romance of the Three Kingdoms"; Andrew Plaks(浦迪安),*The Four Masterworks of the Ming Novel*(Princeton: Princeton University Press, 1987), chap. 5:"*San-kuo chih yen-i*: Limitations of Valor."

② 司马迁,《史记·太史公自序》。

③ 《资治通鉴》卷六十,第五册,香港:中华书局,1953,页1934。

④ 苏渊雷,《序》,载柳曾符、柳定生选编:《柳诒徵史学论文集》,上海古籍出版社,1991,页4。

⑤ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), p. 61.

为有碍科学客观性而被扬弃。四十年前柏林（Isaiah Berlin）在其《历史必然性》（Historical Inevitability）中对于褒贬之法的强有力辩护，似乎被人置若罔闻。那么，人们就不免会提出一个问题，那就是，中国史家是如何看待我们所称的客观性？我们的回答是，中国史学也很关心兰克（Leopold von Ranke）提出的"什么事真正发生了？"（What really had happened?）的概念，但方法有所不同。中国史学的实录原则可以追溯到孔子之前的古代。吊诡的是，以西方的观点来看，在中国传统里，价值判断和据实而录被看成是一个铜板的两面，而非两种相抵牾的原则。因此，像"臣弑其君"这样一句话，如果确有其事，那么它就既表达了一种道德评判，又同时描述了一个史实。若改说成"天子驾崩"，则尽管有了语言上的客观性，但却有违历史事实。同样，如果事件是有真凭实据，传统中国史家会说："希特勒出于种族仇恨，杀害数百万犹太人"；而不会说："数百万犹太人死于第二次世界大战。"为捍卫实录原则，中国历朝都恪守着一个了不起的传统，那就是，皇帝尽量不去索阅自己在位时史官记录其作息的"起居注"。[①] 很明显，这种治史方式旨在赋予史家自由，令他们能记录"实际上发生了什么事情"。中国传统中道德评判和据实而录这两种原则之间，无疑存在着各种各样的紧张。但另一方面，中国的事例也可促使我们重新思考以下问题：从道德角度描述历史与历史客观性，这两者是否如一般人根据自然科学模型所认为那样，是互相排斥的。

如上所述，一般来说传统中国史学把重点放在人类的作用，但它也知道，自然或超个人的力量在历史过程中也发挥着作用。现在需要联系到中国传统中缺乏目的论史观来进一步探讨这个问题。司马迁在《报任安书》中称他著《史记》是为"究天人之际，通古今之变，成一家之言"。翻阅《史记》不难印证他的说法。《史记》中有许多例子显示，司马迁（以及其父司马谈）在探寻"古今之变"的原由时，是既不断衡量与人类作用有关的因素，又衡量那些与"天"有关的因素。但学者大都认为，司马迁对于"天"在历史中扮演了什么角色，是语焉不详的，并且他似乎自由地游移于天人两极之间。在某些情况中，他把一国或一个朝代的兴衰归因于"天"的作用，但在另一些事例中，他又归之于人的责任。这对传统中国史学整体而言也是可以成立的。如杨联陞指出：

> 用传统的说法来说，这些因素经常被笼统地划分成属于"天"——即自然——和属于人的两大范畴。传统上对人为因素的引证通常都是基于常识性的，因此也就十分容易了解。不过，"天"这个因素在理解上较不容易掌握，它们经常以五行、气运、气数这类半神秘性的概念出现。[②]

中国用"天"这个概念来指历史过程中的超个人因素，这个概念何以如此模糊，一个合理

---

① 杨联陞，《官修史学的结构——唐朝至明朝正史撰修的原则与方法》，载《国史探微》（台北：联经出版事业公司，1984），页360。对于所谓唐代宫廷史家的权威论述，可参 Denis Twitchett, *The Writing of Official History under the T'ang*（Cambridge: Cambridge University Press, 1992）。

② 杨联陞，《国史诸朝兴衰刍论》，载《国史探微》，页36。

的解释似乎是：人们普遍相信，超自然意义上的“天”，不会直接干预人间事务。无论它在历史上发挥何种作用，都是以人为中介，透过人来进行的。孟子对此有透彻的说明，他说：“天子能荐人于天，不能使天与之天下。”接着他又引《尚书》的一句话“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章篇》）。这句话与西方 The voice of the people is the voice of God 的说法有异曲同工之妙。但中国的“天”与西方的上帝不同，它没有订出“上帝的计划”让人类在历史过程中执行。中国的“天”也不会因为愤怒而将一个国家或朝代毁灭。“天”只是被动地等待人类提出建议而加以审视，接纳好的建议而拒绝坏的。因此，中国史学思想中并没有天意（Providence）的概念。无论司马迁或是后世史家，都没有显示出任何如希罗多德那样的意图——“说服读者，历史是符合神的计划。”①

孔子“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）的作风，为后世中国史家所承袭，他们一般不会妄论超自然力量。司马光（1019—1086）的《资治通鉴》就是明证，该书涵盖的时段上起公元前403年，下逮公元959年。在这部长时期的编年史中，几乎找不到任何描述超自然事件的发生。相反，如果他有证据在手，就会毫不迟疑地把朝中阿谀奉承之徒所伪造的所谓吉兆，加以揭穿。他在写给研究合作者的信中，对于如何在早期的《通鉴长编》中记载“妖异”之事，给出了明确指示。例如“谶记……及因而致杀戮叛乱者，并存之。其妄有牵合……不须也。”“妖怪或有所儆戒，……或因而生事，……并存之，其余不须也。”②显然，他是尽量不把“妖异”事件记载在《通鉴长编》中，而只保留那些在历史上产生过实际影响的。不过，将他的信与《通鉴》相对照会发现，一些原拟加载的“妖异”事件，在定稿中也最终被舍弃了。像《史记》一样，在《资治通鉴》中找不到片言只语表示历史是走向某种预定的结果。事实上，在古代或晚后的中国民间宗教中，都可以找到“天命”思想，但它们并没有渗透到史学领域。

如我在文首所指出的，现代世俗形式的这种历史天命观，令本世纪初以降的中国史家为之心驰神往。诸如“进步”、“进化”、“发展”之类的概念逐渐为中国史家接受，成为如柯灵乌所称的史学研究的“绝对预设”（absolute presuppositions）。因此在反思中国史学思想时，探讨一下这种现代版的历史目的论，也将大有裨益。

在我看来，现代的“进步”概念与它宗教性的原版似乎有一点本质差异：历史的“结果”、“目标”或“目的”，不再是由称为上帝的超越力量所外在地规定，反之，它是内蕴于历史之中，并不断从内在寻求自我实现。这种内在于历史过程之中的强大驱动力，无论称为“精神”也好，叫“物质”也罢，都没有什么分别。一旦它汲汲于达到它的“目标”，历史就朝着一个（也是唯一的）预定方向迈进。其结果是，整个历史过程必然有一个确切固定的型态，或展现一种整体模式。在这种不可逆转的过程中，个人及其意志和信念无足轻重。因为他们和分子没有什么大分别，他们自己的意识不过是一种虚妄。他们存

---

① Charles William Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley: Univesity of California Press, 1983), p.47, Fornara, *Nature of History*, 页78。

② 司马光，《答范梦得》，《司马文正公传家集》卷六十三，台北：台湾商务印书馆，1968，页77。

在只是作为工具，为这种在历史中自我实现的主要驱动力所用。

如果我们把现代的历史目的论视为这样的一种翻版，那么我们必须说，它和上述天命观一样，与中国的史学观念扞格不入。不过在此似乎应当简述一下中国人对于历史过程中的“非人力量”(impersonal forces)的概念。尽管司马迁在《史记》中所称的“天”，也可能包括人力的集体作用，但有时候我发觉很难不把它理解为含糊的“非人力量”。例如，当他把公元前221年秦始皇统一中国说成是顺应天命，他心中可能有一个模糊的想法，认为这是由一个沛然莫之能御的巨大历史潮流所导致的。他在寻觅合适的用语来加以描述时，只能袭用传统的“天”的概念。但后来人们改用“势”这个新用语来解释由“非人力量”导致的历史变化。在《封建论》一文中，柳宗元(773—819)为解释同样发生于公元前221年的制度变革——废封建行郡县——所用的概念，不再是以往的“天”，而是“势”这个新概念。“势”可以根据上下文而理解为“情况”、“形势”、“潮流”、“趋势”等义。柳宗元说：“封建非圣人之意，势也。”他认为中国的封建制度并非如传统所说那样，纯粹是人类设计的产物。它并非古代圣人发明的观念，并建立为政治制度；它也不是秦始皇为了中央集权而专断地取消的。反之，这个制度的始终，是取决于“势”。柳宗元在此所指的，显然等同于我们所称的历史中的“非人力量”。[①]

继柳宗元之后，“势”成为一种用于历史分析的固定类别。我们可以举两个明显的例子来说明。尤其是王夫之(1619—1692)，在他对于中国历史的哲学讨论中，他频繁使用这个字眼。他一再使用“势”的观念来解释某些主要的历史变化为何发生。他的做法与柳宗元非常相似，他把秦代废封建行郡县视为历史大势导致的结果。他甚至进一步提出：导致历史变化的非人力量，可能是由“理”所宰制。他其中一个想法是：“势相激而理随以易。”[②]

章学诚在著名的《原道》一文中，也用“势”来解释“道”的历史演化。章氏在论述“道”的历史变化时，契合于他所处时代的精神，以至几乎要越出其儒家信仰的界线。在他的概念中，“道”是在历史中不断发展的，它透过各种政治、社会、经济以及文化的制度发展而在人类社会中形成。“道”的演进过程是由最简单的家庭模式(“三人居室”)开始，然后随着人数增加和社会功能分化而发展得越来越复杂。但是，我们在此特别感兴趣的是，章学诚认为在这种演化过程中，“非人力量”到底产生何种影响。孔子之前的远古时期，出现了许多伟大的典章制度，前述的封建是其中之一，这些典章制度的出现标

---

① Jo-shui Chen(陈弱水), *Liu Tsung-yuan and Intellectual Change in T'ang China* 773 - 819(Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 96. 但是应该注意一点，在柳宗元之前已有几位18世纪中叶的作者提出，应把历史视为有模式和趋势的不受人力影响的长期过程。见 David McMullen, "Historical and Literary Theory in the Mid-Eighth Century", in *Perspectives on the T'ang*, ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett(New Haven: Yale University Press, 1973), p. 321 - 326.

② Ian McMorran(麦穆伦), "Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition", in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary(New York: Columbia University Press, 1975), p. 455 - 457; On-cho Ng, "A Tension in Ch'ing Thought: Historicism in Seventeenth-and Eighteenth-Century Chinese Thought", *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993): p. 568.

志着“道”的演进的最早突破。根据儒家的传统看法,这些制度是由古代圣贤创造,一脉相承,下逮孔子最尊崇的周公为止。章学诚和柳宗元一样,对这种传统的伟人学说不以为然,但他提出的驳斥比柳氏更有系统和更精妙。在他看来,纵有周公之“圣智”,若非“适当积古留传,道法大备之时”,亦不能“以经纶制作,集千古之大成”。诚如倪文孙所指出的:“圣人不能‘创造’一切事物。他的成就是严格受限于历史时刻的可能性。”①章学诚在论述古代制度时,把它们的起源一律归因于“不得不然之势”。但他比柳宗元更超前一步,认为这些不得不然之势,最终是出于一般不加思考的百姓的“人伦日用”,他认为这即是道。因此他说圣人只有“学于众人”才能见道。② 这种看法在儒家传统中并不新鲜,但章学诚肯定是第一个把它应用于历史研究之上的儒者,他藉此更清晰阐明他所谓的“不得不然之势”。

从17世纪中叶开始,中国史家经历了一个重大转变,部分原因是考证学的兴起,部分是由于一些无法在此讨论的外在因素。为了本文的论旨,我只提及三个重要发展。第一,历史学家超越政治史的园圃,并把他们的研究扩展至所布方向。第二,他们多把注意力集中于特殊的题目和问题,并开始以“原始专著”(proto-monographic)的形式发表他们的新发现。我称之为“原始专著”,是因为他们最喜爱的学术交流方式是高度浓缩的“笔记”,这些笔记可以扩充为现代专题研究或论文。事实上,不少20世纪中国史家就是用这些笔记作为他们的专题研究的起步点。中国宗教史权威陈垣(1880—1971)就说过一个有趣的比喻:“乾嘉诸老中,不过笔记一条,扩而充之,则为今人一论文矣。譬诸炼奶,一匙可冲水一大碗也。”③第三,清初考据学兴起,使得学者越加注意到语言的历史变化。一个经学家和史家都共同的核心关注,是去发掘自孔子时代以降字词的意义变化。以上三者的结果使得学者徜徉的天地更宽广,研究更专门,历史意识更深刻。

我们必须根据这些思想转向,来理解王夫之和章学诚关于历史变化的概念。史家越来越有兴趣去探讨中华文明某些特定层面的起源、发展和变化,这些层面形形色色,包括家族制度、宗教仪式和信仰、哲学概念、科举制度、诗歌、艺术、音乐、印刷术和缠足,等等。有些人(如赵翼〔1727—1814〕)甚至对长期或短期历史时段中的变化模式,提出一些概括性的观察,并探讨其成因。梁启超说过:“清儒之治学,纯用归纳法,纯用科学精神。”④这句话大概没有多少人会信服,但无可否认,一些重要的现代(西方)史学元素已初见于清代考据学之中。如果说:在西潮东来前夕,中国史学无论在概念还是方法学上,都已达登峰造极之境。这样则虽不中亦不远矣。同一时间,即18世纪最后几年,赵

---

① Paul Demieville, “Chang Hsüeh-ch’eng and his Historiography”, in *Historians of China and Japan*, ed. W. G. Beasley and E. G. Pulleyblanck(London, 1961), 184–185, David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch’eng* (1738–1801)(Stanfond, 1966) 291–293;余英时:《章实斋与柯灵乌的历史思想》,载《论戴震与章学诚》,香港:龙门书店,1976,页197—242。Nivison, *Chang Hsüeh-ch’eng*,页145。

② 章学诚,《文史通义》,北京:古籍出版社,1956,页34—40。

③ 陈智超编注,《陈垣往来书信集》,上海古籍出版社,1990,页686。

④ 梁启超:《清代学术概论》,上海古籍出版社,1998,页62。

翼在其《二十二史劄记》中提出一种阅读国史的崭新方式，而章学诚在其《文史通义》中有系统地发展关于历史理论和概念，这不可能纯粹出于巧合。在某种意义上，我认为《文史通义》是中国悠久思想传统中唯一真正可称为“历史哲学”的著作。蒲立本（Edwin G. Pulleyblank）在《中国与日本的史学家》（*Historians of China and Japan*）一书的绪论中，充分概括了赵翼和章学诚在近代史学史上的重要地位。他说，在前者身上“我们所看到那个人，他的视野不囿于孤立的细节，而是对社会和典章制度的历史趋势进行归纳，加以概括性的描述，这正是现代史家所致力去做的”。另一方面，后者提出了“关于历史的性质和意义的一些普遍概念，它们首次尝试去摆脱传统的窠臼，而接近于我们现代的概念”。

但即使到了中国史学接近于西方史学的18世纪，我们在如赵翼和章学诚的例子中，仍然看不出中国史家认为历史是朝向一些特定目标的线性发展过程。换句话说，我们在中国传统中，找不到黑格尔、马克思、斯宾格勒或者汤因比。诚然，柳宗元、王夫之、章学诚全都构思出“道”在历史中演化的概念。但细察之下会发觉，这些概念无一是用黑格尔的“精神”来理解“道”的，“精神”是借着历史来达到其目的。相反，“道”是无为的，其进化发展全仗人尤其是圣人的作为。这是因为，柳宗元等无不服膺于孔子提出的至理：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）

如上所述，中国史家并非全然不知道“非人力量”在历史中的作用。他们也承认历史上存在着“历史潮流”或“变化模式”。然而，当他们去进行概括性的描述，这些概括都不会限定在某个时间，或者囿限于某个特定层面。他们从来不觉得自己有责任去提出“普遍历史规律”，或建构某种理论来描述人类的整体历史过程。深受《易经》宇宙观的影响，他们所抱持的其中一种“绝对预设”是：历史进程是永无终结的。传统中国士人都知道《易经》的最后一卦是“未济”：“万物生生不已，永无止息。故最后一卦为‘未济’。”[1]The end of history这个概念，无论其指“历史的终结”还是“历史的目标”，这两者都是传统中国史家所难以想象的。王夫之的历史概念就是以《易经》的宇宙论为主要依据的，我们从中可见一斑。正如麦穆伦（Ian McMorran）钩玄提要所指出的：

> 若要明白“势”中的趋向如何运作，就必须透彻分析构成它的各种因素……不过，这种趋势并非不可逆转的；唯一无可避免的只有变化本身。随着宇宙不断进化，形势也恒常在改变，但它们的变动方式却并非早有预定，也不是绝对无可避免的。人必须做其所能做的事，以对之施加影响。[2]

不用说，王夫之的宇宙观同样引申到史学上。由于中国史学思想着重人的作为，任何形式的彻底决定论都难有发展的空间。

中国史家缺乏思考整个历史进程的冲动，使得我们很难断言中国史学思想是线性还

---

① Richard Wilhelm, *The I ching or Book of Changes*, trans. Cary F. Baynes (Princeton: Princeton University Press, 1977), 714.

② McMorran, “Wang Fu-chih”, 页457。

是循环的。西方学者多把中国视为循环的，这主要是“朝代循环”说盛行使然。在我看来，“朝代循环”是一个非常容易令人误会的用语。就算是在政治史的领域，都可以看到以下明显的趋势：自宋朝以降，儒者多喜标举本朝胜于前代的事。杨联陞认为应把这种隐含“进步”之意的心态，描述为“朝代间的比赛”。唐代史家杜佑（735—812）就说过：“缅惟古之中华，多类今日之夷狄：有居处巢穴焉，有葬无封树焉，有手团食焉，有祭立尸焉。聊陈一二，不能遍举。”而他身处时代的中国，在礼俗方面已由野蛮进于文明。[①] 在哲学方面，黄宗羲（1610—1695）也尝谓，明代理学乃“前代之所不及也”。[②] 我们往往发现同一个史家在某一情况下抱循环观念，在另一情况下却持线性观念，司马迁也不例外。但在中国，进步并不必定表示不可逆转。进化过程也不意谓体现了某种“普遍规律”（general laws）或某种特定的“最终目标”。在此我想指出，把“进步”与“循环”的区分应用到中国史学思想所遇到的困难，同样见于所有盛行已久的西方二分法，例如“普遍对特殊”、“客观性对道德评判”、“客观解释对主观意诠”，或者“历史学对编年记事”。

从黑格尔到现代汉学家，每当他们将中国史学整体与西方史学作比较时，无不认为前者主要是关于“事实”，而缺乏“意见或见解”（黑格尔）或“进行综合所需要的抽象思维”。[③] 我不拟在此文直接响应这种论调，因为这样做所需的“见解”或“抽象思维”，远非我在本文所能负担的。但我必须说，这种说法是有一些事实基础的，不能斥之为另一种西方“偏见”就轻轻带过。

为结束本文的议论，我想把这一据称是中国史学的负面特点联系到伯克论文提出的一些其他要点，例如西方对认识论和因果解释的执著。精通西方哲学和逻辑学的著名中国哲学家金岳霖（1896—1984）曾扼要比较了中西哲学，认为“中国哲学的特点之一，是那种可以称为逻辑和认识论的意识的不发达”，这个特点导致科学未能有系统地发展。此外，中国哲学强调“天人合一”（在此，“天”的意思也许指“自然”多于“超自然力量”），也使中国人没有发展出培根式的自然观。[④] 我相信金岳霖对于中国哲学的描述也比较适用于中国史学。如伯克指出的，希腊史学撰述中的“原因”的早期起源显示，“仿照自然科学而建立的历史学，是西方的一个古老理想”。为了简化，我想把认识论和因果解释视为最终根源于西方文化中一般所称的“理论理性”（theoretical reason）。因此，上引的所谓中国史学缺乏见解或缺乏抽象思维，可以说是由于中国传统的“理论或思辨理性”不发达所致。我要特别强调“不发达”一词。因为不发达并不等于完全没有。如果我们撇开中国史学而去看中国哲学，特别是宋明理学，则抽象思维仍然俯拾可见，尽管较诸西方，中国在这方面确实相形见绌。据我读书所见，传统中国史家同样关注重

---

① 杨联陞，《朝代间的比赛》，载《杨联陞论文集》（北京：1992），页126—138。杜佑的说话引自第133页。

② 黄宗羲，《明儒学案·发凡》。

③ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*（New York: Dover Publications, 1956），135; Etienne Balazs, "History as a Guide to Bureaucratic Practice", in *Chinese Civilization and Bureaucracy*,（New Haven: Yale University Press, 1964）, p. 129.

④ 金岳霖著、钱耕森译，《中国哲学》，载《金岳霖集》，北京：中国社会科学出版社，2000，页37—49。

大历史事件发生的原因。司马迁在《史记·秦始皇本纪》中收录贾谊的《过秦论》就是一例,他这样做显示他是在探寻秦帝国覆灭的“原因”。

然而,总括而言,历代的中国史家并未有系统地尝试提出理论来说明“最终原因”,也没有尝试去寻找历史的“普遍规律”。也许由于“理论理性”较不发达之故,中国史家多半不会因为看到一个重要的历史观察,而去发展出有系统的理论,这与西方史学理论家恰成对比。例如,中国史家早就强调经济基础对于道德意识和社会秩序的重要影响,这种看法在班固的《汉书·食货志》已清楚可见。[①] 但中国史家却不会发展出马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中所作的那种理论构想。曼海姆(Karl Mannheim)的看法或许向我们揭示了一些真知灼见:“在德国,总是存在着一种走向极端的趋势,即硬是把一些合乎逻辑的论据扩大为终极的结论。”[②]就我所见,这似乎是西方思想的普遍特点,并且与其“理论理性”发达有关。但“理论理性”在史学中的发展,需要付出高昂的代价。它不但倾向于产生一个又一个的理论,有时候还受到自身的内在逻辑驱使,而尝试去为各种或这或那的现象,建构自以为放诸四海皆准的大系统。

20 世纪的中国史家是西方宏大理论的俘虏。破除这个长达一世纪之久的羁绊,此其时矣。毫无疑问,在中国史学中建立“理论理性”自有其价值,但这并非要尝试另一个宏大理论,而是要做出有意义的综合(以应付任何可以处理的研究题目),而不损害原始史料的本质,它必须因应不同个案而变化。著名俄国史家古列维奇(Aaron I. Gurevich)最近从他所称的“历史知识学”(historiosophy)(这当然是源自西方)的束缚中摆脱出来,他提出了以下看法:

> 在我看来,所有这些考虑都显示,我们有必要建构一种历史学特有的认识论。不同于历史知识学(它现已失去权威性),这里提出的历史特有的认识论,不需要创造一个放诸四海皆准的单一框架。我们所提议的,并非要把某个单一的理论体系应用于各各不同的历史材料,而是一种因时制宜的解释学方法,它会随着研究过程而变化发展。这一方法所赖以为基础的,应该是被研究的特定史料,以及所使用的分析方法。[③]

我以这真知灼见作为本文的结束。

（选自《余英时英文论著汉译集·人文与理性的中国》,上海古籍出版社,2007 年版）

---

① Nancy Lee Swann(孙念礼), *Food and Money in Ancient China: The Earliest Economic History of China to A. D. 25*(Princeton: Princeton University Press, 1950), 114－115; 132－134.

② Karl Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology* (London: Routledge, 1953), 79.

③ Aaron I. Gurevich, "The Double Responsibility of the Historian", in *The Social Responsibility of the Historian*, ed. Francois Bedarida(Providence: Berghahn Books, 1994), 80－81.

试论中国人文研究的再出发

前　　言

最近读了英国作家华特生(Peter Watson)《现代心灵——20 世纪知识思想史》(*Modern Mind—An Intellectual History of the 20th Century*,2001)一部大书,全面地考察了西方近百年来的思想变化,深有所感。我觉得其中有关人文方面的叙述,很有助于我们重新考虑如何研究中国人文传统的问题。因此我又重读了几年前出版的《转变中的美国学院文化》,①其中检讨了哲学、文学、史学、经济学在最近一二十年的大转变,可以使我们进一步认清西方人文研究的新动向。本文分上、下两篇:上篇论西方人文思想的转变,即以上述两书为主要参考资料。下篇讨论这一百年来,中国人文研究与西方思想的关系,则根据平时学思所得。我想通过这两方面的观察,对今后中国人文研究的再出发提出一点初步的建议。文成于仓促,思虑未周,读者谅之。

2003 年 5 月 4 日

上　　篇

科学革命虽然早始于 17 世纪,但科学主宰人类的生活,从局部到全面,则是 20 世纪的新发展。科学及其所衍生的实用技术今天已经由西方传布至全世界,这是所谓"全球化"的基本动力之所在。我们必须牢牢记住科技愈来愈支配现代生活这一事实,然后才能对人文研究在今天的处境有一个清醒的认识。让我略举实例,以说明我的意思。

1900 年发现了量子学说的蒲朗克(Max Planck)自然是公认的物理学大家,毫无争议。但 19 世纪下半叶的德国,人文学科的地位仍远在新兴的科学之上。蒲氏出生在一个宗教和学术的世家,家人和亲戚并不鼓励他去学物理,甚至还有加以嘲笑的。他们都

① Thomas Bender and Carl E. Schorske, eds., *American Academic Culture in Transformation*. 1997.

认为人文是比科学更为优越的知识方式。到了 20 世纪中期,人文与科学之间的相对比重已发生巨大的变化。1959 年英国剑桥大学所爆发的“两种文化”争论便是最有象征性的事件。斯诺(C. P. Snow)是出身剑桥的科学家,其科学研究却以失败著名,后来改写小说,同时又兼任政府的科学顾问。这年 5 月他回母校演讲,题目是“两种文化与科学革命”。他将英国知识人分为两类,一类是人文,一类是科学。他对这两类知识人都提出了尖锐的指责:英国的政治与社会决策权力大体上掌握在人文知识人的手上,他们在大学时期的训练不外经典、史学及文学,但对科学却一窍不通。在他看来,20 世纪才是真正科学革命的时代,许多基本发现,如物理、生物等,都出现在 20 世纪上半叶。因此国家政策由科学外行来拟定,是极其危险的事。另一方面,他也批评科学知识人缺少人文修养,以致往往轻视人文学。斯诺的主要论点在今天看来实在很平常,但当时却引起了西方学术文化界的巨大震撼。首先发难的是剑桥大学的文学批评家李维思(F. R. Leavis),强调科学与人文的方法不同,语言不同,“两种文化”之说是无知妄作。随之纽约哥伦比亚大学的崔林(Lionel Trilling)评论这一争论,也认为斯诺过于简化人文的复杂内涵,“两种文化”的对比不能成立。

我引用这个公案并不是对争论的本身有兴趣,而是借此说明:从蒲朗克到斯诺,短短七八十年之间,科学与人文在西方社会中的地位,一升一降,已发生了惊人的变化。争论之所以出现,并持续至今(按:1999 年英国广播公司曾特制“两种文化”争论四十年纪念的讨论节目),象征着科学迅速地取代人文的新现象。四十年后反观这场争辩,似乎斯诺更有先见之明,科技文化现在几乎已渗透到日常生活的每一角落。相随而来的,则是文化评论家对科学的中心地位比斯诺更加肯定了。因此继“两种文化”的讨论之后,布洛克曼(John Brockman)在 1995 年又提出了《 第三种文化 》(*The Third Culture*)的说法。所谓“第三种文化”并不是科学与人文交流以后的新综合,而是科学知识的通俗化和普及化。最近二三十年来,物理学家、天文学家、生物学家中已有不少人开始专为一般读者写深入浅出的通俗读物。这些作品虽说是为了“雅俗共赏”(popular),其实还是假定了一定程度的科学训练,读者若没有相当的数理知识还是不容易吸收的。今天西方任何一家具规模的书店都有几个书架陈列着这些读物。这是二三十年前所未有的现象,一般人的“人文修养”大有为“科学修养”取而代之的趋势。

1987 年贾柯比(Russell Jacoby)出版了一部书,名为《 最后的知识人 》(*The Last Intellectuals*),主要讨论为什么所谓“公共知识人”(public intellectual)在美国社会上呈现逐渐减少的倾向?此书的解说很繁复,这里不能也不必涉及。值得注意的是布洛克曼在《 第三种文化 》中所提出的答案。他认为 20 世纪中叶以来美国的公共知识人大多数都是人文、社会科学出身,他们所发挥的功能今天已为科学家所取代。譬如贾柯比书中特别指出英、美的分析哲学已取得全面的胜利,应该更合乎科学时代的需要。何以他们在社会上一般影响力反而比不上 20 世纪中叶以前的哲学家?布氏的回答非常干脆:科学今天无论在政策或哲学涵义方面,其所引申的后果比从前愈来愈深远,政府与社会都

不能不更加重视。分析哲学家尽管在“科学的哲学”(Philosophy of Science)方面有种种精巧的建构,但是毕竟还是科学家对他本行所进行的哲学思考更为先进,也更为有用。

我必须说明,这里引布洛克曼的话,不过是藉以指出一个无可否认的历史事实,即在一般人的意识中,科学今天已稳居于文化领航的地位,人文则退处次席。我虽不同意布洛克曼对于整个问题的分析,但不能不接受他所陈述的事实。现在人文与科学之间“霸权”交替的史迹已明,让我在这个基础上,检视一下人文研究在20世纪的动向。

在这篇短论中,我试图提出一个高度概括性的观察:20世纪的人文、社会科学在建立它们个别领域中的“知识”时,都曾奉自然科学为典范。这显然是因为自然科学如物理所创获的知识不但具有普遍性、准确性、稳定性,而且它们方法也十分严格。人文研究见贤思齐,毋宁是很自然的。尽管这一效颦运动并没有取得预期的效果,甚至失败多于成功,但整体地看,20世纪的人文研究一直在科学典范的引诱之下游移徘徊,则是一个无可否认的事实。姑就文、史、哲三门各说几句话,以见其梗概。

先从我比较熟悉的史学说起。由于对兰克(Leopold von Ranke)的不完整的了解,自19世纪末以来,西方(英、美、法)史学主流便是要把它变成一种“科学”(即所谓“科学的史学”,Scientific History)。20世纪西方史学的流派多不胜数,但其中最有势力的几乎都企图从不同的角度与层面把史学化为“科学”。马克思派的历史“规律”说固不必说,法国年鉴派的“长期”结构或系统也是尽量要拉近历史现象和自然现象之间的距离,因而可以接受“科学的处理”。20世纪初叶美国“新史学”继“科学的史学”之后,其目的仍然是为了扩大史学的“科学化”,不过不是直接与自然科学接轨,而是要与社会科学合流,而社会科学当然奉自然科学为最高的知识典范。这一潮流在美继长增高,至50、60年代而登峰造极。

在这一风气下所取得的最大创获,则在美国经济史方面。佛格尔(Robert W. Fogel)与诺尔思(Douglass C. North)等从60年代到70年代中,曾运用经济计量的方法,通过电脑对庞大统计数字的处理,研究了美国史上的经济成长、铁路建造以及奴隶制度等多方面的问题,得出了许多重要的新结论。但严格地说,这项成就已属于经济学,而不是史学。所以他们在几年前因此而获得了诺贝尔经济学奖。尽管如此,美国一般史学家对于他们的结论还是颇多持疑。佛格尔关于南方黑奴是奴隶制度的受益者之说,便引起了巨大的争论。量化史学在60年代极受重视,社会史(如家庭关系)、政治史(如投票行为)都曾予以援用。但时间久了,大家发现统计数字的解释甚难确定,这样的“科学的史学”还是无法达到自然科学关于建立规律、精确、预言或预测等等需求。80年代以来,美国史学界对它的热烈期望终于逐渐冷淡了。这里我必须补充一句,20世纪中也仍然有不少人把史学列入“人文”的范畴,因为史学究竟属“理科”(Sciences)或“文科”(Arts)是一个争辩不休的问题。50年代以后美国思想史的研究受到欧陆“精神科学”传统的影响,特别是柯灵乌(R. G. Collingwood)的启发,也开始重视“同情的理解”以及“人”的主观作用。这条途径终于引出了今天所谓“诠释学”的流行。但整体观察,追求各式各样

的“科学化”则一直是史学的主流。

关于哲学与文学也取法于自然科学，我只能说得更简略。20 世纪是所谓“分析哲学”的时代。这个笼统的名词虽然包含着极复杂的内容和不同方向的内在发展，但专就它与科学的关系而言，分析哲学甘居于辅助地位，则始终未变。从开山大师罗素，30 年代的维也纳学派，到 50 年代以后的奎因（W. V. Quine），都是环绕着科学知识（特别是物理知识）而建立一种“科学的哲学”（Scientific Philosophy）。奎因有一句名言：“哲学只要以科学为对象便尽够了。”这句话虽引起不少同行的诟病，但的确表达了分析哲学的主要精神。所以在它的笼罩之下，政治、社会、哲学十分寂寞，直到 1971 年罗尔斯（John Rawls，2002 年过世）的《公平理论》（*A Theory of Justice*）出版才进入一个新的阶段，而其书究竟是否应当归功于分析哲学还大成问题。80 年代中期我曾写过两篇关于分析哲学的评论，这里便不再详说了。①

文学研究也同样在科学典范的笼罩之下。在“新批评”未兴起之前，美国大学中的文学研究以历史语言学（Philology）为主轴。当时的专家便说要把文学研究建立成与“科学”相同的一种严格学科。这和“五四”以后“以科学方法整理国故”的见解十分相似。中国学人当时也以乾、嘉的“训诂考证”体现了一种“科学方法”。30 年代至 60 年代是“新批评”执牛耳的时期。“新批评家”嫌历史语言的研究不够专门化，把许多外在的因素搅入文学领域之中，如历史背景、作者的生平之类。所以他们主张直接以作品为对象，“细读”而后进行“分析”。不但历史背景与作者生平必须推向边缘的地位，而且作者的本意也无须理会。因为创作时的想法早已一去不返，即使作者本人事后追忆也未必可靠。所以作品研究，除了细读与分析之外，最重要的则是让它接受普遍而又永恒不变的价值标准的评估。我们可以清楚地看出，这种研究方式与科学家对待自然界万物的态度是很相近的。把作者本意搁置不问之后，则作品或本文已转化为一个客观存在，因而为研究者提供了直接观察和分析的对象。文学研究自然很难安插进“普遍规律”的寻求，但仍有其替代物，即所谓“普遍而不变的价值标准”。“新批评”以分析技术为工具，直接研究作品取代了以前历史与训诂所占据的中心地位，这也明显地受科学文化的激荡而使然。如果奉科学知识为典范，历史确是无足轻重的。所以分析哲学长期以来都将哲学史划入另册。社会科学的视野一般也不包括历史在内。经济学走上数学模型的科学之路以后，连经济思想史也不得不退出经济课程的中心。

如果以上的观察大致不错，那么“新批评”的文学研究恰好与同时的史学、哲学采取了同一步调，科学的示范作用在此是无可否认的。“新批评”的权威一直维持到 60 年代中期，接着便是人尽皆知的“解构”运动的爆发，最后发展到根本否定西方“经典”的地步。这一猛烈的思潮并不限于文学领域，整个人文、社会科学的世界无处不受到它的冲击。这个大问题不在本文的讨论之内，我现在想指出的只是它与科学典范的关联。保

---

① 见《文化评论与中国情怀》，台北：允晨文化出版公司，1992 年，页 125—163。

罗·德曼(Paul de Man)在60年代后期所写《美国新批评中的形式与意向》①是最早发难的文字之一。这时他还不是解构论者,仅仅引用欧陆的诠释学传统以质疑文本的“客观”地位。他认为新批评的错误在于将“文学对象”(literary object)混同于“自然对象”(natural object)。

如果到此止步,我们似乎可以说,这是人文研究开始摆脱科学典范的笼罩。但是到解构论上场时,德希达(Jacques Derrida)和德曼等人的文学观点则显然流露出科学的影响。解构论把文本看作“场”(field),并且说其中流动着“力”(force)、“能”(energy)与互相冲突的成分。这些“力”、“能”所发挥的功能是在无目的的活动中显出其目的性。②不但名词借自物理学,所描述的也明明像是物理现象。这个疑团我在一部研究傅柯(Michel Foucault)的书中终于找到了解答。傅柯正是用“场”概念来建立一个新的模型,以分析文化现象。他从新物理学——爱因斯坦相对论和量子力学——中吸收了若干观念,组成一套颠覆人文传统的理论。所以他的“知识考古学”与新物理学在思维结构上有许多相似的地方,例如以变动为系列的“断裂”而非连续、反对知识论上主客对立、否认离开人的观察过程而能认识客观的实在、以或然率与不确定原则代替因果律与决定论等等。总之,新物理学怎样向古典物理学挑战,“知识考古学”便怎样向人文、社会科学的主流挑战。量子力学动摇了科学知识的客观性(这是爱因斯坦始终持疑的主要原因),“知识考古学”也对人文、社会科学知识的客观性造成了很大的困扰。③

援引新物理学入人文研究的领域并不自傅柯始,早在50年代中叶法国著名的文学批评家罗兰·巴特(Roland Barthes)即已畅论物理学与文学的关系。他明白指出:最能有助于当代文学的理解者,除现代电影手法外,便是物理学,但非牛顿的古典物理,而是现代的新物理。德希达有一句名言:“文本之外无他物”,他又强调文本意义不能确定,因人而异。这样看来,前引解构论把文本界定为“场”便毫不足异了。解构论不过是后现代主义的一个面向,而后现代主义今天正在冲击着人文研究的每一部门。所以我认为有必要指出它与物理学的一段渊源。如果把后现代看作西方的最新思潮,那么我们便可以毫不迟疑地断言:西方人文研究一直到目前为止,仍然未能完全摆脱掉奉科学知识为典范的基本心态。

上面我根据具体的事例,试图为20世纪以来西方人文研究的动态勾出一个历史的轮廓。我所引用的事例是一般公认的,其间很难有个人任意取舍的空隙。这一轮廓显出两个密切相关的重要事实。第一,人文研究在西方文化、社会、政治、经济生活中逐渐退居次要的地位,代之而兴的则是自然科学,特别从基本科学研究中衍生出来的科技。

① “Form and Intent in American New Criticism,” *Blindness and Insight*. Oxford University Press, pp. 20 - 35.

② M. H. Abrams, “The Transformation of English Studies, 1930 - 1995.” American Academic Culture in Transformation. p. 138.

③ 详见 Pamela Major-Poetzl 所著 *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture*: *Toward a New Science of History*, 1983年,第三章。

我们只要看看今天世界各国科学与人文之间的投资比例,便十分清楚了。第二,过去一个世纪中西方的人文研究大体上都奉科学知识为典范,进行了各种各样的仿效,虽然始终未能接近物理学、生物学的成功高度。

专从这两种动态说,好像20世纪以来是一部科学愈来愈兴旺,人文愈来愈冷落的历史。我这篇文字到现在为止,也好像是在一方面颂扬科学,另一方面又为人文叹息似的。其实则适得其反。上面所指陈的不过是人文研究的现状及其演变的轨迹,通过这一演变,我们恰恰可以看到一种可能性,即西方人文研究也许正处于再出发的前夕。华特生在《现代心灵》这部大书的结尾处,特别标出“新人文、新经典”之目,便是一个值得注意的信号,下面我要简单地说说我个人对这个问题的认识。

第一,人文研究作为一个有别于自然科学的知识领域,经过这一百年的发展,它的独立地位今天是更加强,而不是更削弱了。人文与科学的划分,特别流行于19世纪的德国。但20世纪初叶以后,这两大领域的分界受到严重的质疑。维也纳学派的纽拉斯(Otto Neurath)、卡尔纳普(Rudolf Carnap)等人宣导“统一科学”(Unified Science)的运动,企图以“科学方法”统一一切学科,声势浩大,逼得人文领域几乎没有存身之地。两年前(2000年)去世的奎因是分析哲学界的重镇,他曾从内部批判了逻辑实证论的一些极端论点。但他基本上仍奉“科学知识”为知识的最高标准。他不谈“统一科学”,而仍以最广义的科学——包括人文、社会科学——为一“连续体”,最抽象的一端是数学、物理,最具体的一端则是工程、史学之类。他自己所提倡的哲学则直接与数、理相连续。这个“连续体”比“统一科学”自然减少了霸道的意味,然而人文不成其为一独立领域,却依然如故。到了70年代以后,分析哲学家已开始改变态度。普特南(Hilary Putnam)先后师事奎因与卡尔纳普,早年的哲学研究集中在科学知识论方面。但是1976年他在牛津大学担任洛克讲座时,讲题却是“意义与精神科学”(Meaning and the Moral Sciences)。所谓“精神科学”即德文的Geisteswissenschaften,本文为方便起见,称之为“人文”。他在第六讲回到亚里士多德的古典源头,承认“理论知识”之外尚有“实践知识”。这两种知识各有领域,既不能“统一”,也不是“连续体”了。普特南之所以如此改变显然是受了欧陆现象学、诠释学,甚至后现代理论的冲击。因此我们大致可说,这二三十年来是人文领域逐步恢复其独立地位的过程。

第二,这个重建的或恢复的人文领域已经过了长期与科学领域的密切沟通。早期人文研究者奉科学知识为典范毋宁是一个自然而又不易避免的过程。科学方法在自然现象的研究中取得的卓越成绩,自然引起人在人文、社会的研究领域中作同样的尝试。人文、社会研究“科学化”的梦想虽然没有实现,但也并不算是全军尽没,因为人文、社会现象中毕竟有可以接受科学方法处理的部分或层次。在社会科学中,经济学便是比较成功的例子。但是索罗(Robert M. Solow)也指出,经济学如果过分师法理论物理也有很大的危险。他特别警告,经济规律与物理规律未可等量齐观。后者确是普遍性的,热和光在世界各地都是一样。但经济现象中相当于光和热的仅占其中极小的一部分,绝

大部分都离不开历史和社会环境。然而经济学如果不是经过了“科学化”的阶段，索罗如何能总结出这一有价值的经验呢？推之人文研究的其他部门，也都大同小异。所以人文研究今天能重新出发，是和它与科学的长期交涉分不开的。今后人文与科学之间决不可能是“精神”和“物质”各霸一方的关系，如中国学人在“科玄论战”时期所想象的那样。前面引斯诺的“两种文化”论，力主双向交流，倒不失为一个可行之道。

第三，西方最近二三十年人文、社会科学中的思想冲突十分激烈，尤以后现代论的攻势蔓延最广，而又经久不息。文学研究所受的冲击最大，史学、哲学、社会学等也都有程度不同的波动。但可注意的是没有任何一门学科曾因此溃不成军，常态的研究工作仍然在继续着。新观点、新题目当然大量出现了，坚守旧垒的也依然大有人在。以首当其冲的文学领域而言，最有才能的卜伦（Harold Bloom）便奋起保卫《西方正典》（*Western Canon*，1994）。他的老师亚布兰（M. H. Abrams）更是乐观得很，因为有一部1992年刊行的后现代论集的编者已明白承认“传统派”的文学研究中有卓越的成果，而且还源源不断地涌现。[①] 史学领域更是如此，限于篇幅，不详说了。这一现象对于我们极有启示性。中国（包括大陆、台湾和香港）的科学研究现在大致已可赶上西方的水准，而人文方面似乎相对较弱。为什么呢？问题似乎便出在研究传统上面。中国的科学研究是直承西方传统而来，其中毫无间隔，这是大家都看得见的。但人文研究则无法直接与西方挂钩，除非所研究的是纯西方的东西。中国在“五四”以后二十年间确曾出现过一个人文研究的传统，成绩卓著。当时文、史、哲各方面的创获今天在日本与西方的“汉学”论著中有清楚的反映。可惜因战乱关系，这个研究传统中断了。所以怎样重建一个新的人文研究传统是我们的主要课题。这正是本文下篇所要讨论的。

下　　篇

根据以上的观察，我相信最近二三十年来西方的思想动向对于未来的中国人文研究很有启示作用，甚至提供了一个再出发的契机。为了阐明这一论点，我们仍须从20世纪以来西学的冲击及其反响说起。这里涉及主观和客观两个向度，前者指中国知识人的心态，后者则指中国人文研究的生态。关于这两方面的状态，下面只能稍稍抉发其最显著的特征，详细论证不仅不可能，而且也无必要。

早在《国粹学报》时代（1905—1911），邓实（1877—1941）便曾指出：当时求变求新的知识人“尊西人若帝天，视西籍如神圣”。这句话最能概括现代中国主流知识界在西方文化挑战下所激起的基本心态。邓实笔下的“西人”当然是达尔文、赫胥黎、斯宾塞等人，“西籍”则不出《天演论》（赫胥黎）、《群学肄言》（斯宾塞）之类。这大致代表了清末民初维新或革命派知识人的心态，邓实自己事实上也不是例外（见后）。“五四”时期，具

---

① 见前引“The Transformation of English Studies”一文，页145。

体的“西人”和“西籍”都改变了，然而上述的心态却更牢固了。这时“尊之若帝天”的自然要数杜威、罗素、马克思三人。而这三大西方“圣人”之中，最后一位更取得了“定于一尊”的无上权威。这是人人熟悉的事实，不必再说。

为什么中国近代知识人对于“西学”的崇拜竟到了如此五体投地境地呢？以《国粹学报》时代而论，这显然是因为他们断定西方“富强”的基础在于稳定的政治秩序，而根据中国传统的理解，政治秩序则必然本之学术。由歆慕“西政”转而崇尚“西学”，这在他们的思维过程中毋宁是一个很自然的发展。所以刘师培（1884—1919）根据斯宾塞的社会进化论，说中国进化尚浅，以致治乱循环；西方进化已深，则能治而不再乱。邓实也是斯宾塞的信徒，认为中国仍停留在“耕稼”阶段，故囿于君主专制之局，西方已进入“工贾”时代，故出现了民主之治。他对斯氏的直线进化说未尝不“视之若神圣”，所以情不自禁地称赞道：“此黄人进化之阶级，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”但是就我浏览所及，当时中国知识人中对西方社会科学著作的推崇，大概要数刘师培最为露骨。他在《论中土文有益于世界》（1908）中说：

> 斯学之兴，肇端哲种，英人称为 Sociology，移以汉字，则为社会学……大抵集人世之现象，求事物之总归，以静观而得其真，由统计而征其实。凡治化进退之由来，民体合离之端委，均执一以验百，援始以验终，使治其学者，克推记古今变迁，穷会通之理，以证宇宙所同然。斯学既昌，而载籍所诠列，均克推见其隐，一制一物，并穷其源。即墨守故俗之风，气数循环之说，亦失其依据，不复为学者所遵，可谓精微之学矣。晳种治斯术者，书籍浩博，以予所见，则斯宾塞尔氏、因格尔斯氏之书为最精。①

用今天的话说，这是肯定西方社会学家能运用科学方法研究种种社会现象，因此最后所获得的知识必然具有“放之四海而皆准”的普遍价值。严复在《译〈群学肄言〉序》（1903）中已说道：“群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。”但刘师培则把这个意思发挥得淋漓尽致。引文末句提到的“因格尔斯”，必指恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》（*The Origin of the Family, Private Property, and the State*）无疑，此书当时已流行于日本，大概是他旅居东京时（1907—1908）读到的。

毫无疑问，刘师培和他同一代的知识人已彻底倾倒在西方的理论和方法之下。西方学人既已发现了人类进化的普遍原理，这些原理当然也可以应用在一切民族的身上，包括中国在内。因此他们给自己规定了一项任务，即运用他们关于中国文化和历史的特有知识，与这些新发现的普遍原理互相阐证。由于古文字的研究——所谓“小学”是有清一代的显学，清末知识人无不具此修养与训练。抓住了这一背景，我们便懂得为什么以“小学”印证社会进化论中的种种观察竟蔚成一时风尚。上引刘师培《论中土文有

---

① 见《左盦外集》，收在《刘申叔先生遗书》中。

益于世界》的主旨即在此。这一风气也是由严复开始的，他在《群学肄言》的《译余赘语》中便明白宣称：“尝考六书文义，而知古人之说与西学合。”并举例加以说明。刘师培则更进一步，准备有系统地以文字训诂为西方的新说助威。他计划中的《小学发微》虽未完成，但已引起专家的重视。1903年章炳麟《与刘光汉书二》说：

大著《小学发微》，以文字之繁简，见进化之第次，可谓妙达神指，研精覃思之作矣。下走三四年来夙持此义，不谓今日复见君子。（《刘申叔先生遗书》卷首）

据此可知章炳麟本人也不谋而合地走上了同一道路。

上面我特别用20世纪初年的事实来说明现代中国知识人的普遍心态。这是因为从思想史的观点看，这一阶段恰好承先启后，使“尊西人若帝天，视西籍如神圣”的心态凝固了下来。十几年后“五四”新文化运动中的若干中心观念都是在这段时期奠定基础的。

最明显的是关于社会进化阶段具有普世性和必然性的信仰。在这一信仰下，中国比西方“落后”整整一个历史阶段，已成为主流学术界的共识，纵使偶然听到一点杂音，也是很微弱的。以此共识为出发点，“五四”一代学人大致都相信西方已堂堂进入“近代”（modern）阶段，中国则依然徘徊在“前近代”（pre-modern）末期。“近代”自然有种种特征，但科学和民主却是当时公认为最具代表性的两个。所以追求“赛先生”和“德先生”才成为新文化运动中两个最响亮的呼声。读者不难看出，“五四”思想革命的种子早在《国粹学报》时期便已萌芽了。“五四”一代的知识人对于“西学”的认识自然远超过他们的前辈。正因如此，他们崇拜西方的心态也更深化了。鲁迅有一句名言，可以引为代表。他在1925年答《京报副刊》关于“青年必读书”之问时说：

我以为要少——或者竟不——看中国书，多看外国书。（《华盖集》）

这句话放在当时的思想空气中去体会，毋宁是颇具苦心的，未可断章取义地加以责难。我引此语，也丝毫不含价值判断的意味。鲁迅解释这句话的意义说：

我看中国书时，总觉得就沉静下去，与实人生离开；读外国书——但除了印度——时，往往就与人生接触，想做点事。

这便进一步从“书”的性质延伸到对中、西文化的评价：中国文化是消极保守的，西方文化则是积极进取的。这种划分代表了“五四”的主流意识。胡适在1926年所写《我们对于西洋近代文明的态度》，[①]态度虽较缓和，与鲁迅的基调是一致的。“不读中国书”的主张也不是鲁迅最先提出的。1908年前后，吴稚晖和他的朋友已相约不读中国书，而且说到做到，真的“把线装书扔入毛厕”。1923年他因为反对“整理国故”，又重申

---

① 《胡适文存》第三集。

此义说:“这‘国故’的臭东西,……非再把他丢在毛厕里三十年〔不可〕。”[1]不但如此,被鲁迅狠狠讥讽了无数次的“陈源教授即西滢”在这一具体问题上竟也和他不谋而合。陈源反对学者“一个个都钻到烂纸堆里去”,要“他们介绍种种欧、美各国已经研究了许久,已经有心得的新思想、新知识、新艺术给我们”。[2] 所以“少看——或竟不看——中国书,多看外国书”的确不折不扣地体现了“五四”精神的一个重要向度。这是因为反传统的意识到了“五四”时代才全面展开,多数人都深信:只有在彻底摧破旧传统之后,科学和民主才能在中国萌芽滋长。

近百余年来,中国人文研究所遭遇的困难与挫折与上面讨论的知识人心态实有很大的关系。但这不仅中国为然,其他非西方文化也无不如此。华特生在《现代心灵》中有一段自白极值得参考。他说,他最初构想此书时,并未限于西方的学术和思想,而希望包括西方以外各主要文化在20世纪的新成就。因此他广泛求教于研究印度、中国、日本、南非与中非、阿拉伯世界等文化、历史的专家。而且为了避免种族偏见,在他所征询的专家之中很大一部分是来自本土的人。使他震惊的是,他们众口一词,毫无例外,都说这些非西方文化在20世纪并没有创造出特别引人注目的新东西,足以与西方媲美,无论就哲学、文学、科学或艺术言,都是如此。为什么会出现这样奇特的状况呢?专家们的解答大体上也是一致的:整个20世纪中,这几支文化在学术和思想上的主要努力都在于怎样适应现代世界,怎样对付西方的行动方式和思想形态。[3] 我相信华氏这一番话是据事直书的,即使他的陈述方式在非西方文化中人听来,不免有点刺耳。无论如何,印度、中国、日本、伊斯兰等古老文化自19世纪以来便一直在全力以赴地回应西方近代文化的入侵及其所导致的巨大变动,则是无可否认的事实。各文化的回应的同异基本上反映了心态的同异。中国知识人也有种种不同的心态,本文所说的则是其中最有代表性的一种,在今天仍流行不衰。

接着再说文化研究的生态问题。清末民初的中国学人都是在本国的学术风气、思想格局以及历史处境中成长起来的。这一客观环境构成了他们的人文生态。因此他们一旦接触了当时所谓的西学,原有的人文生态不可避免地要发生一种定向的作用,即决定了他们对西方观念的或取或舍,或迎或拒。几年前我曾试从明、清以来所发展的“思想基调”,解释何以清末至“五四”前夕的中国学人特别重视西方某些政治、社会观念的价值。[4] 我所谓“思想基调”,也就是人文生态的一个有机部分。本节论人文研究,与该文的范围和重点虽都不同,但人文生态的作用则仍无二致。

在人文研究的领域内,这个生态基本上便是当时仍然深具活力的本土的研究传统,其中以乾、嘉以来的考证、训诂最为活跃。上面引严复、章炳麟、刘师培等人动辄以文字

---

① 见胡适《几个反理学的思想家》第五节,《胡适文存》第三集。
② 见胡适《整理国故与“打鬼”》附录—《西滢跋语》,同上。
③ 见《现代心灵》,页761。
④ 见《现代儒学的回顾与展望》,收在《现代儒学论》,上海人民出版社,1998年。

训诂与斯宾塞的社会进化说相阐证，即已透露出此中消息。现在我们要问：为什么中国知识人的心态已完全倾倒于西学之后，而他们在人文研究的实践中，依然遵循着乾、嘉以来的研究传统？以下让我以王国维为例，作一具体的说明。

王国维（1877—1927）早年曾专心致志于西学。在取得英、日文的阅读能力之后，更特别沉浸在日耳曼哲学之中，先后至少有六七年的时间（1899—1905）。康德、叔本华、尼采都是他精读的对象。他在《静安文集续编》的两篇《自序》中，对这一段治学的过程，有很亲切的叙述，不必多说。但在哲学之外，他对当时流行于日本、中国的各门西学也无不博涉。他在南通和苏州任教时期（1903—1904），所授课程包括心理学、社会学、名学、法学各门，并且从英、日文著作中译出三种，作为教学讲义。我们可以毫不夸张地说，他代表了当时西学在中国的最高水准。所以他一方面断定严复所译英国"功利论、进化论之哲学"并非"纯粹哲学"，不过是"哲学之各分科如经济、社会等等"而已。[①] 另一方面则从哲学观点详评辜鸿铭英译《中庸》中的种种"穿凿"与"附会"。[②] 仅就这两篇文字而言，他对西方学术思想的整体了解与判断，已远出同时流辈之上。

但最能表现他早年对西学的态度的，是关于大学设文学科、经学科的观点。1906年在张之洞主持下，清廷颁布了学校章程。其中分科大学章程有关文学与经学两科，引起了他的强烈批评。这时科举制度才废去一年，必须有新的学制代之而起。张之洞所拟定的学校章程包括小学、中学和大学，基本上是参照日本所施行的欧洲体制，这是他早在《劝学篇》中提出的主张。[③] 但在大学部分的经学、文学两科中，他并不完全依照日本的办法，定"哲学"为文学部的基础课程。相反地，他根本取消了"哲学"一门，仅在经学科附设了一门"理学"，而且重点也放在宋明理学家讲"实践"的一面，不涉"义理空谈"。这大概符合他心目中的"中学为体，西学为用"原则。王国维《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》[④]一文则专对张氏摈除"哲学"于经学、文学之外这一点，施以最强烈的攻击。他不但主张新学制中必须突出"哲学"的地位，而且认为"哲学"可以笼罩所有的学问——除了神学、医学和法律学以外。这显然是认同于欧洲传统的知识分类。从他在文末所拟的文科大学的课程内容看，他已完全接受了西方近代的知识系统，而将中国原有经、史、子、集四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、社会学、伦理学等等新范畴之中。从这一方面观察，他所持的根本原则恰好与张之洞相反，他的主张大可以称之为"西学为体，中学为用"而毫无愧色。所以他的基本"心态"与同时代向慕西学的人是一致的。而且由于他在西学方面所入更深，他的认同也更进了一层。

我们确定了王国维在晚清时期对于西学的仰慕心态，然后才能进一步讨论他的中国文史研究与当时人文生态之间的关系。《静安文集》与《静安文集续编》所收文字主要

① 见《论近年之学术界》，《静安文集》。
② 《书辜氏汤生英译中庸后》，《静安文集续编》。
③ 即所谓："西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删改即而酌改之。"见《游学第二》。
④ 见《静安文集续编》。

都是他沉潜于康德、叔本华著作的心得。其中虽有几篇涉及“性”、“理”的概念和戴震、阮元的学说，但仍不出中、西思想比较的范围。所以这两部文集基本上属于评价西方哲学的通论性质，与后来在中国文史研究中的原创性的专著截然异趣。他第一部研究性质的专著是1913年完成的《宋元戏曲考》。这是开辟新领域的名著，无须赘述。陈寅恪说：

> 取外来之观念与固有之材料，互相参证，凡属于文艺批评及小说戏曲之作，如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》等是也。①

这句话真是“知言”，但因说得太简净，必须略加解释。读过这两篇作品的人很容易发生下面的疑问：《红楼梦评论》明白地以叔本华的悲剧观念解释《红楼梦》，这是人人都看得见的。然而《宋元戏曲考》则通篇持考证方法追溯中国戏曲的源流，其中除第十二章《元剧之文章》论“喜剧”、“悲剧”一段流露出一点西方的影响外，似乎未可与《红楼梦评论》等量齐观。陈寅恪的断语岂不是立足不稳了吗？其实不然。《宋元戏曲考》虽然没有涉及西方任何一家关于艺术或戏剧的理论，但这本书的整体构想便是从西方来的。王国维在自序中说：“为此学者自余始……实以古人未尝为此学也。”这正是因为他从叔本华《意志及表象之世界》中认识了戏剧在西方文化中的崇高位置。1907年他在《自序二》中说：

> 吾中国文学之最不振者莫戏曲若。元之杂剧、明之传奇……其中之文字虽有佳者，然其理想及结构虽欲不谓至幼稚至拙劣，不可得也。国朝之作者虽略有进步，然比诸西洋之名剧，相去尚不能以道里计。此余所以自忘其不敏，而独有志乎是也。②

这时他的“志”并不在研究戏曲，而在写剧，以补救中国文化的偏失。《曲录》、《戏曲考源》、《唐宋大曲考》等书后来虽然成为《宋元戏曲考》的史料根据，最初大概也是为了创作而搜集的。总之在他醉心西学的阶段，无论是哲学或是文学，他的最大抱负都是创作，而不是研究。

《宋元戏曲考》是他从创作转入研究的一部划时代的著作。他撰此书时已在日本，从此便展开了他一生最辉煌的研究业绩——陈寅恪所谓“取地下之实物与纸上之遗文，互相释证”和“取异族之故书与吾国之旧籍，互相补正”。中国人文生态的重大作用在他的研究工作中便完全显露出来了。以《宋元戏曲考》而言，无论是主题的构想、全书的体裁与组织，或具体问题的观察与分析，处处都呈现着现代的面貌。这显然是因为有西学作参照系统才能出现的新发展。但是我们若细察《宋元戏曲考》的实质内容，通篇所运用的都是乾、嘉以来的考证方法；书中博采文集、笔记、类书等以钩稽可信的事实，也是

---

① 《刘申叔先生遗书·序》。
② 《静安文集续编》。

清代研究唐、宋文史诸家所开辟的途径（如厉鹗《宋诗纪事》、徐松《登科记考》）。在这一方面，我们尤其应该注意沈曾植（1851—1922）对他的影响。沈氏读书笔记中论词曲的演变，中亚音乐的传入，唐、宋的“演弄”故事等都已涉及《宋元戏曲考》的范围。[1] 由此可见，《宋元戏曲考》的构想虽受西学启发，但其构成则完全仰赖于本土的人文研究生态。东渡之后，他走上了以卜辞金文考证商、周古史的道路，经史考证的基本功夫对他更重要了。罗振玉《观堂集林·序》说：

> 辛亥之变，君复与余航海居日本。自是尽弃前学，专治经史；日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学。

这是他自觉地深入乾嘉学统的明证。至于他兼治边疆史地和晚年专力于辽、金、元三史，虽由于新史料（简牍与敦煌文书）的大量发现和欧洲、日本汉学家的刺激，但追源溯始，仍上承道、咸以降考证学的新发展而来。关于这一点，他在《沈乙庵先生七十寿序》中，交代得很清楚，他概括沈曾植一生的学术说：

> 先生少年固已尽通国初及乾、嘉诸家之说。中年治辽、金、元三史，治四裔地理，又为道、咸以降之学，然一秉先正成法，无或逾越。[2]

这几句话也未尝不可以看作他的“夫子自道”。无论如何，沈曾植对他发生了一种示范的作用，其影响之深远是不容低估的。

前面说过，20世纪初，中国知识人正式接触西学之际，中国本土的人文研究生态还是很有活力的。王国维的例子充分证实了这一论点。一般的理解，往往把清代考证学局限在乾、嘉时代，好像以后便愈来愈衰微了。这是由于我们的眼光过于集中在所谓“经学”上面了。专从“经学”的角度看，道、咸以降今文经学的出现和盛行似乎象征着“微言大义”的诠释已取代了文本的训诂与考辨。但是如果把眼界扩大一点，我们立刻可以看出，在考证的基础上建立起来的所谓“经学”，其实主要是古史（所谓“三代”）的研究。[3] 从考史的角度着眼，乾、嘉的考证学是在不断扩张它的领域，从三代逐步向后面推展。钱大昕、王鸣盛、赵翼在乾嘉之世已开其端，西北史地和辽、金、元史成为道、咸以降的显学绝不是偶然的。孙诒让（1848—1908）是清末最后一位经学大师，但却成为最先研究甲骨文的专家，他的《契文举例》（1904）竟“为中国史学界开辟一个新的领域”（董作宾语），更足以说明“经学”实质上即是上古三代的史学。所以他的《周礼正义》在今天还是上古史研究的一部基本参考书。清末恰好是古文字（如甲骨文）、古器物、古文献（如汉简、敦煌卷）等大批出现的时代，为训诂、考释、辨伪等等方法提供了一片广大的新疆土。欧洲和日本的汉学家且已先一步闯进了这一领域。考证学因新材料的发现而

---

① 见《海日楼札丛》卷七。
② 《刘申叔先生遗书》本，《观堂集林》卷二十三。
③ 参看柳诒征《中国文化史》，下册，台北：正中书局，1952年，页119。

获得新生命，因此构成了当时中国人文研究生态中最有活力的部分。王国维在决定学术转向时，毫不迟疑地便进入这一领域，正是因为他认清了：这是他的创造力可以发挥到最大限度的园地。

王国维的例子最能说明上文说的心态与生态之间的微妙关系。他早年提倡康德、叔本华的哲学，其心态与同时代仰慕西学的人并无基本差异，不过没有走上“视西籍如神圣”的极端而已。这显然是由于他当时已有很深的中国人文素养。但以他的抱负与才力而言，他不可能甘心长期停留在《静安文集》的阶段。他通论中西哲学、文学虽然都表现了高度的识见，然而毕竟只是所谓“第二流”的工作（见《静安文集续编·自序二》）。为了作出原创性的贡献，他最后决定走上开辟新经学、新史学的道路，其代表作即是《观堂集林》。但一旦进入中国的人文研究，他便不能不受当时人文生态的制约，也不能不稍稍调整早年的心态。为了接得上中国经、史研究的传统，他开始“日读注疏尽数卷，又旁治古文字声韵之学”——如罗振玉所云。

但是他这样做不是单纯地回归乾、嘉，而是要为经、史研究别开生面。1923 年他在《殷虚文字类编序》中说：

> 新出之史料在在与旧史料相需。故古文字器物之学与经史之学实相表里。惟能达观二者之际，不屈旧以就新，亦不绌新以从旧，然后能得古人之真，而其言可信于后世。①

他的目的在求得古史的真相，所以新史料必须与经史旧学互相比勘、互相阐证。但是如果接不上乾、嘉以来关于经典文本的研究传统，面对着大量新出的卜辞、金文，他势必陷于茫然失措的困境。人文研究不能不受本土当前人文生态的制约，在此得到了最具体的说明。另一方面，外来的理论系统和抽象的方法论，无论怎样高明，都无法直接派上用场。

以心态的调整而言，王国维前后两阶段的变迁痕迹是十分明显的。在《静安文集》时期他接受了西方流行已久的观念，把哲学看作是一切学科的基础。同时他又特别倾倒于康德、叔本华的哲学理论，并运用他们的观点来解释和评判中国的思想。我们可以说，这时康德哲学在他心中的地位，与刘师培笔下的斯宾塞社会学，相去不远。但转入研究时期之后，他不但不再引康德、叔本华或任何其他西方既成的理论，而且对于哲学一科也置之于不闻不问之列。最明显的证据是 1911 年的《国学丛刊序》，他说：

> 今专以知言，则学有三大类；曰科学也，史学也，文学也。凡记述事物而求其原因，定其理法者，谓之科学；求事物变迁之迹而明其因果者，谓之史学；至于出入二者之间，而兼有玩物适情之效者，谓之文学。②

---

① 参《观堂别集》卷四。
② 《观堂别集》卷四。

姑不论他的三科定义是否恰如其分际,他没有给哲学在知识系统中安排一个位置,则极其显然。这和他在1906年批评张之洞大学章程中不设哲学一科的态度,形成了一个十分鲜明的对照。更可注意的是他现在突出了史学,与科学、文学鼎足而三。这暗示他已决定投身史学研究的领域了。此文撰于他转向的前夕,可以看作他在调整心态期间所留下的印迹。但他只是调整心态而已,并不像罗振玉所夸张的"尽弃前学"。所以《序》又说:

余谓中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰。风气既开,互相推助。且居今日之世,讲今日之学,未有西学不兴而中学能兴者,亦未有中学不兴而西学能兴者。

这是明白承认:他早年所吸收的西学对于他即将从事的经史研究是大有"推助"之力的。后来他的弟弟王国华说他的"治学之方"越出乾嘉,因为他"有得于西欧学术精湛绵密之助",[①]确不失为知言。事实上,西学既已深入中国,它也构成了当时人文生态的一部分。以王国维在思想上的敏感,他不可能一转向便把西学驱除于他的意识之外。上面所引的两段话,我相信他至死都没有基本变动。《观堂集林》中无一言明涉西学,正好说明早年所博览的西学——包括哲学、心理学、社会学,以至欧洲史[②]都已化为他的学术修养的一部分,随处可以发生潜在的作用。他的《殷周制度论》(《观堂集林》卷十)决不是仅知墨守乾嘉考证的人所能写得出来的,作者如果对西学不具备多方面的融贯的理解,便根本不可能进行那样宏大的构想和周密的分析。他不再依傍任何现成的西方理论,证明他已摆脱了早期那种"格义"式的心态,他的学与思都达到了成熟的境界。

王国维死后,他的日本友人狩野直喜说:"王静安先生的伟大,就在于用西洋科学方法整理国故。"[③]"以科学方法整理国故"是胡适在"五四"时期所提出的口号,王国维自己肯不肯接受这句恭维话,已无法求证了。但这确代表了当时中国学术界的共同认识,狩野借用此语是很自然的。现在让我从王国维过渡到"五四"的"整理国故"运动,对20世纪上半叶的中国人文研究的生态作一高度概括性的回顾。

1922年胡适论当时人文研究的现状说:

现今的中国学术界真凋敝零落极了。旧式学者只剩王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟四人;其次则半新半旧的过渡学者,也只有梁启超和我们几个人。内中章炳麟是在学术上已半僵了,罗与叶没有条理系统,只有王国维最有希望。[④]

可知在"国故"阵营中,他最推重的前辈是王国维。两三年后他力荐王氏到清华国学研究院任教,其动机已潜伏于此。王氏在清华正式授课两年(1925—1927),他的学生中有不少人后来都成为承先启后的文史学者。所以王国维在思想上尽管抗拒"五四"的新思

---

① 《刘申叔先生遗书·序》。
② 见《欧罗巴通史序》,《静安文集续编》。
③ 引自王德毅《王国维年谱》,台北:1967年,页75。
④ 《胡适日记》,第三册,安徽教育出版社,2001年,页775。

潮，在人文研究方面他却参加了“整理国故”的运动。这一矛盾现象又必须从心态与生态之间的紧张去寻求解释。

“五四”时期中国知识人的心态远比清末一代为激进，这在上面已说过了。但是他们一旦进入“国故”研究的领域，便也和王国维一样，立即受到人文生态的制约。在上引胡适所列举的几位老辈之中，章炳麟、梁启超和王国维三人的著作尤其代表了“五四”前夕中国人文生态中最有活力的部分。这便使“五四”一代“整理国故”的学人，无论在思想上崇尚西方哪个学派，都不得不以这些前辈的研究为起点。两个具体的例子便可以清楚说明我的意思。胡适的《中国哲学史大纲》上册是震动一时的作品，发挥了树立新“典范”（paradigm）的革命性作用。[①] 但他在自序中除了致谢王念孙、王引之、俞樾、孙诒让之外，还说：“对于近人，我最感谢章太炎先生。”其实他还应该感谢另一位“近人”，即梁启超。后来他在《四十自述》中便公开承认，少年时代他读到梁氏《论中国学术思想变迁之大势》（1902），这才激发了研究哲学史的念头。另一个例子是在思想上与胡适相敌对的郭沫若。他的《中国古代社会研究》也是古史研究中一部开风气之作，当时影响很大。这部书的史料根据和整体构想则建筑在王国维的业绩之上。“母系社会”之说虽来自恩格斯的《家族、私有财产与国家的起源》，[②]但如果不是王国维在卜辞中发现了“先妣特祭”之例，郭氏便不可能把这个理论应用到商代社会上面。他纵论商、周历史发展更是本之王国维的《殷周制度论》。郭沫若后来在《古代研究的自我批判》中论及此文说：

> 这是一篇轰动了全学界的大论文，新旧史家至今都一样地奉以为圭臬。在新史学方面，把王氏的论文特别强调了的，首先是我。[③]

这两个例子生动地显示出人文研究怎样离不开同时代的人文生态。胡、郭两人在西方思想的取向方面虽截然异趣，却同样具有一往无前的反传统的心态。但踏进学术研究的领域之内，这种心态便因生态的制约，而不能不有所调整了。这也正是当年王国维所经历过的心路历程，最多不过是程度上有所不同罢了。我所谓“制约”，其实便是学术纪律，没有纪律，学术便失去了存在的基本依据。

我在本文“上篇”结尾处提到，“五四”以后的二十年间，中国曾有过一个人文研究的传统，所取得成绩至今尚受到国际汉学界的普遍尊重。但读者不要误会这里所用的“传统”两个字。研究传统是在不断成长和发展之中的，甚至往往发生所谓“革命性”的变动。章炳麟、王国维等上承乾、嘉学统，然而最后更新了这个传统。同样的情形也发生在“五四”一代学人的身上。今天大陆上出现一套《国学大师丛书》，[④]其中所收的“大

---

① 详见我的《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收在《中国近代思想史上的胡适》，台北：联经出版公司，1984 年，页 77—91；参看冯友兰《三松堂自序》，北京：三联书店，1984 年，页 213—217。

② 根据人类学家摩尔根（Lewis H. Morgan）的《古代社会》（*Ancient Society*），1877 年。

③ 《十批判书》，上海：群益，1950 年，页 516。

④ 南昌：百花洲文艺出版社。

师”大多数是“五四”以来在文、史、哲各领域中卓然有成的研究者。无论文化心态是激进、温和或保守，他们都体现了推陈出新的共同精神。这主要是由于他们虽处在思想极端冲突的时代，最后都能使个人的心态和人文生态之间取得一种动态的平衡。人文心态与人文生态之间必然存在着紧张，其程度因人而异。但这种紧张如果调节到恰到好处（也因人而异），反而可以为个人的创造力提供充分发挥的机会。这是我所谓“动态平衡”的确切涵义。

20世纪中叶以后中国的文化生态与知识人的心态是绝大多数读者所耳熟能详的，这里用不着说了。最后让我谈一谈现状和前景，以结束全文。今天中国人文生态较之清末或“五四”时代已远为贫乏，这是无可争议的事实。但一般知识人的心态则依然未脱“视西籍如神圣”的境界，至少在潜意识中仍隐隐约约地认为“真理”在西方。如本文“上篇”所述，近百年来西方的人文研究一向奉自然科学为楷模，致力于寻求普遍有效的原理或原则。从达尔文的生物进化论转成社会进化论尤其是其中一个最突出的例子。从19世纪下叶到20世纪中叶，无数西方人类学家、社会学家、经济学家、史学家、历史哲学家等都曾经从不同的角度试图建立“放诸四海而皆准”的社会发展“规律”。甚至迟到20世纪50、60年代，所谓“现代化理论”还从美国传播到世界各地，它假定所有“传统的”社会最后都会曲曲折折地走上“现代化”的道路。这个理论代表了西方社会科学界寻找普遍“规律”的一次规模最大的尝试。但是它也再一次以失败收场。现在连一度服膺过这个理论的政治学家也改以“文明的冲突”代替“传统”与“现代”的冲突了。社会或历史发展具普遍“规律”的观念很早便已传入中国，斯宾塞学说在清末盛行，即其明证。与此相偕而至的则是人文、社会现象的研究也必须以自然科学为范本的信念。前引严复论社会学（“群学”）的性质——“用科学之律令，察民群之变端，以明既往，测方来”——已将这一信念表述得很清楚。“五四”以后这一信念在许多知识人的心中铭刻得更深了，所以对于打着“科学”旗帜的西方理论与方法，他们往往失去质疑的勇气。近二三十年来，西方学术思想的基调在转变之中，人文、社会的研究已不再追求所谓“科学化”，代之而起的则是各式各样的新思潮，其中尤以“后现代理论”最为活跃。这些发展，上篇已大致交代过了。这似乎为中国知识人彻底摆脱“视西籍如神圣”的心态提供了一个最好的时机。然而问题并不如此简单，崇拜西方“科学”的意识虽大大地减弱了，但“科学”以外的“真理”也在西方这一深层心理仍然牢不可破。所以近一二十年来的一般汉语刊物几乎是西方思想史的一面镜子，忠实地反映了西方人的种种新说，不过在时间上推迟两三年而已。“后现代论说”的泛滥便是显证。中国知识人中现在颇多批判西方“霸权”的豪杰之士，但是他们的论据几乎无不来自西方。很显然地，他们是在紧紧地追随着新一代的西方学人批判西方现状。通俗报刊上的“论说”虽与本文的主旨——中国的人文研究——无直接关系，但毕竟反映了知识人的一般心态，对于人文研究不能说没有间接的影响。如果不能对这一心态做有效地调整，我们便不可能踏入中国人文研究的领域，特别是在中国人文生态已举目全非的今天。

在过去一个世纪中,中国知识人深慕西方的心态也有一个发展历程,即在不知不觉中从局部逐渐上升为全部。不但科学远远落后而已,即使文学、哲学、宗教、史学……中国也不能与西方相比,而且不限于近代,自远古便是如此。陈寅恪曾现身说法,为我们提供了一个很动人的例子。他晚年在《论再生缘》中说:

> 世人往往震矜于天竺、希腊及西洋史诗之名,而不知吾国亦有此体。外国史诗中宗教哲学之思想,其精深博大,虽远胜吾国弹词之所言,然止就文体立论,实未有差异。……寅恪四十年前常读希腊、梵文诸史诗原文,颇怪其文体与弹词不异。然当时尚不免拘于俗见,复未能取再生缘之书,以供参证,故噤不敢发。荏苒数十年,迟至暮齿,始为之一吐,亦不顾当世及后来通人之讪笑也。[①]

以陈寅恪的"独立之精神、自由之思想",尚"噤不敢发",而且既"发"之后又恐"当世及后来通人之讪笑",则人文心态影响及于中国文学的研究,不可谓不深。这使我想到钱锺书《围城》中的一幕:方鸿渐在无锡演讲,台下有一位秃头的国文教师,一直在摇头,表示听不入耳。但等到方鸿渐引了一句荷马史诗上的话,这秃头便立刻被镇住了,不敢再摇动了。可见这一心态,由来已久。今天追逐西方新思潮的风气不过是旧样翻新而已。这一心态正是今天必须加以深刻反思的。越过这一层心理障碍,中国的人文研究才能再出发。

最后,让我就再出发的问题提出两点观察。第一,最近西方的人文、社会科学研究大有"道术将为天下裂"(《庄子·天下》)的趋势。任何一门都是异说竞出,莫衷一是。至少我们已不敢说其中某一种研究取向代表所谓"主流"。这正应验了《易经》中"群龙无首"之象,西方学人则往往引《旧约》所谓"以色列已没有国王"为喻。不但如此,无论是社会科学家或史学家,很少再看到有人企图建立"放之四海而皆准"的普遍规律。西方既不能再提供任何普遍有效的理论根据,中国人文传统的专业研究者自然已无西方"马首"可瞻了,剩下来的只有自力更生一条路。也许有人会反驳道:"譬如后现代论不是今天西方的新'马首'吗? 而且'瞻'的人不是已呈愈来愈多之势吗?"其他各科的情况如何,我不敢说。就史学言,后现代论也许有两点可以称道:第一,它特别强调一切历史文本中都可能深藏着种种复杂的利害动机,治史者绝不能毫不批判地接受其字面的意义。第二,它采取了为弱势族群抱不平的立场。但是这两点都不算新颖。后现代论者既不承认文本之外另有客观的真实,他事实上已自行封闭了任何通向历史研究之路。他的主要工作只限于解读他们斥之为"传统史学家"的著作,从而暴露出全部史学的虚构性。1991 年英国史名家斯通(Lawrence Stone)指出,他还没有读到任何一本重要的史学作品,是彻底根据后现代的观点并使用后现代语言和字汇写出来的。[②] 这句话似乎到

---

① 见《寒柳堂集》,北京:三联书店,2001 年,页 71—72。

② Lawrence Stone, "History and Postmodernism," *The Postmodern History Reader*. Ed. Keith Jenkins. London: Routledge, 1997, p. 257.

现在还是有效的。所以后现代论至少不可能为中国史研究提供有积极意义的理论依据。

第二,西方的人文社会科学界现在已显然脱出了源远流长的"西方中心论"。他们承认,在全世界范围内,西方不过是众多文明的一支,而且并不具有典型的意义,在西方任何一国之内,也同样存在着种种族群的多元文化,而且少数族群的文化必须和主流文化同样受到尊重。在文明或文化多元并存的新预设之下,研究者首先承认每一文明或文化都是一相对独立的主体,必须各就其内在脉络进行深入的了解。微观史学(microhistory)或地方史研究的兴起以及人类学家所强调的地方性或局部的知识(local knowledge),都与此新预设有关。地方性或局部的知识恰好与自然科学中的普遍性知识形成了鲜明的对照。这一新的转向对于中国人文研究的再出发也提供了新的契机。

整体地看,20世纪中国人文研究中所显现的西方中心的取向是相当突出的。1901年梁启超提出了一个概念,称中国"近世"史,从19世纪开始,已进入"世界之中国"的阶段。[①] 他将中国史纳入世界史的范围大概是受到日本史学家的影响。当时所谓"世界史"根本便是"以泰西各国为中心点"的历史,这一点梁启超是完全明白的。尽管他深信中国有潜力领导一个"泰东文明"与"泰西"相抗衡,但那是遥远未来的事,眼前则不得不将"近世"中国置于"以泰西为中心"的世界之内。这篇文字可以看作是一个信号,指示中国人文研究也将逐步走上西方中心的取向,因为梁文已正式把西方上古、中古、近代的分期架构引进中国,从此在人文研究上发生了深远的影响。无论我们研究中国文化传统的哪一方面,学术、思想、文学、宗教或艺术,都离不开"史"的向度,至于历史研究的本身便更不用说了。所以史学观念一变,其波动势必及于每一方面。专就我比较熟悉的一般史学而言,"五四"以来的研究者往往不把中国历史当作主体,而心中先有某一家西方史学理论为样本。其实西方理论是根据西方特有的历史经验建构出来的,未必具普遍的有效性。例如,"奴隶制是什么时候终结的?""资本主义是什么时候萌芽的?"等等都是欧洲史上的问题,但却曾惊动过无数史学家在中国史上去寻找答案。且不说中国与欧洲相去如此之远,不可能统一在同一历史公式之下,即使欧洲诸国也各有历史特性,也不能贸贸然以"西方"两字加以概括。十年前左右,好几位法国史学名家编成了多卷本的《私生活史》和《西方妇女史》,号称代表整个"西方",便引起了英、德史学家的抗议,因为这些书中的例子都是从法国史中选出来的。[②] 这恰足说明每一个国家或民族的历史都有它内在发展和变迁的轨迹,因而在史学研究中都必须受到主体的待遇。

今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了。如果我们真的希望

---

① 《中国史叙论》,《饮冰室文集》之六。

② 见 Richard J. Evans, *In Defence of History*. New York: W. W. Norton, 1999, p. 155。

对中国历史和文化传统取得比较客观的认识，首先必须视之为主体，然后再通过它的种种内在线索，进行深入的研究。但这绝不是说，每一文明或文化都只能“自说自话”，不必与其他文明或文化互相比较参证。恰恰相反，今天中国人文研究更需要向外（包括西方）开放。在具体研究的过程中，对于同一或相类的事象在其他文明中的表现方式知道得愈多，自己的研究也愈能深入。对于西方理论与方法，研究者也仍然应该各就所需，多方吸收。王国维“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰”的话并未失效。但“视西籍为神圣”的心态则必须代之以“他山之石，可以攻错”。胡适在“五四”时期曾提出过“输入学理”的口号，然而他同时要求我们“把一切学理不看作天经地义，但看作研究问题的参考材料”。这句话还是值得我们参考的。

（选自《知识人与中国文化的价值》，
台北：时报文化出版公司，2007 年版）

“国学”与中国人文研究

一　“国学”观念的复苏

自上世纪90年代所谓“国学热”以来，“国学”这个观念，在消歇了四十多年之后，几乎一夜之间又在中国大陆上复苏了。与其他的“热”——如“文化热”、“‘后学’热”相较，“国学热”具有两项明显的特色：第一，它的持续性，十几年来这股“热”不但未消退，而且还在继续增高；第二，它的扩张性，即从学术文化界走向社会。“国学热”的社会化，尤其是最近几年的突出现象，电视上有各种“论坛”，著名大学附设“国学”训练班，培养企业管理界人士的“精神资源”，甚至有些地区出现小学生“读四书、五经”的活动。大众传媒包括电视、报纸、杂志、网络则极尽推波助澜之能事。如果说“国学”今天是大陆上一个家喻户晓的词汇，大概不算是夸张。

“国学热”的社会化是一个十分复杂的现象，但不在我要讨论的范围之内。我今天讲演的主旨是检讨“国学”和中国人文研究的关系。“国学热”不但最初是从学术和文化界开始的，而且也在学术和文化界发生了实际的影响。最明显的，清末以来的所谓“国学大师”重新为新一代人文研究者所发现，他们的著作在淹没了三四十年之后也重新受到普遍的重视。

近几年来“国学大师”的传记和全集、选集等一直是大陆出版界一个十分兴旺的部门。在中国人文研究（如文、史、哲）的领域中，偃后重生的“国学”也不断扩张它的影响力；许多著名的大学都开设了“国学研究”的专业中心，甚至还成立了“国学研究院”；以“国学”命名或以“国学研究”为主旨的学报也相继问世。所以我们今天已不能忽视“国学”在人文研究方面的功能和意义。

二　“国学”与“西学”——两套学术系统的会通

“国学”一词和“国粹”一样，最初都是从日本传过来的。日本早在德川晚期，即18

与19世纪之交,已出现了一批“国学者”(kokugakusha)。他们可以说是对日本儒学的反动,强调日本本土学术的主体性。所以“国学”概念的起源还早于“国粹”。这两个日本名词在清末都传到了中国,变成了“中国的国学”或“中国的国粹”。章炳麟、梁启超、王国维、刘师培等人都曾正式用过“国学”或“国粹”两字。当时还有一个流行的名词——“国故”,与“国学”大致相近;章炳麟《国故论衡》在民国初年几乎人手一编,所以“国故”一词也风行中国。“五四”以后“整理国故”的运动便承之而起。(胡适说:“‘国学’只是‘国故学’的缩写。”)

以上几个概念,最近讨论很多,但我在这里不可能涉及。我所讲的“国学”主要是指中国传统的一套学术(或知识)系统而言;这个问题应该稍做检讨。中国学术系统及其分科,古今颇有变迁,此处不可能详论。最简略地说,古代“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)春秋以下即未见流行;孔门“四科”(德行、言语、政事、文学)后世也没有认真持续下去,不过《世说新语》仍借“四科”之名为人事分类的范畴而已。但南朝宋文帝(424—452)建立玄学、史学、文学、儒学四科专门学校则是后世学术分科的一个重要的新开端,影响很大。玄、史、文、儒四科的划分大概受到魏晋之际荀勖(死在298年)将图书分为甲(经)、乙(子)、丙(史)、丁(诗赋艺)四部有关。“玄”在这一时代主要指易、老、庄“三玄”,即是“子学”;“儒”包括六经;“诗赋”即“文学”;“史”则自始即自成一类,这是尽人皆知的。自唐代以来,图书分部的甲、乙、丙、丁分别写为经、史、子、集,而学术分科也顺序为经学、史学、子学、文学,两者融合为一体,于是而有“四部”之学之称,一直延续到清代。

经、史、子、文虽代表着中国的学术系统,但这一系统在清代却发生了新的变化,这便是“考证学”的全面发展,终于成为中国学术的主流。乾、嘉的考证派生出许多经典文本整理的专技知识,如训诂学、音韵学、古文字学、校勘学等,有的后来由附庸而蔚为大国,发展成为独立的学科。所以在乾嘉时期,不少人将学术分为义理(宋明理学)、考证、辞章(文字)三大类,鼎足而立;其中考证最称显学,相形之下义理和辞章则黯然失色。但进一步观察,义理、考证、辞章的三分法并没有能够取经、史、子、文的“四部”之学而代之。有清一代考证的主要对象最先是经,其次则史,再其次为子,最后更扩大到集部(如戴震的《屈原赋注》)。可知考证虽愈来愈精确,但毕竟纯是一种研究的方法,所以经、史、子、文都用得上它,当时章学诚已指出这一点了。事实上从乾嘉到晚清,考证是和“四部”之学紧密结合在一起的,《四库提要》和张之洞的《书目答问》便是最明显的例子。在清末卓然成家的学者几乎都是从《四库提要》中训练出来的;而他们早年治学入门也无不假道于《书目答问》,因为它提供了考证学者整理出来的最佳版本。

通过以上简略的析论,中国传统学术系统在清末的最新面貌可以这样概括:经过考证方法洗礼之后的“四部”之学。前引章炳麟、梁启超、王国维、刘师培诸人笔下的“国学”一词便指此而言,因为他们都是从这一学术系统中成长起来的,尽管他们治学的重点和范围各有不同。但他们愿意转借日本的“国学”一词作为自家学术系统的代称,这

就表示他们心中还有一个“西学”的观念;事实上,他们是最先在“国学”与“西学”之间寻求会通的人。这里也应该对于“西学”的概念及其在清末的涵义稍做一点澄清。

自明末以来,“西学”主要指西方的自然科学,当时称之为天文、历算。晚清冯桂芬《采西学议》(见《校邠庐抗议》)仍将“西学”等同于现代科技。甚至1896年梁启超编《西学书目表》,情况也没有基本改变。梁氏所收集的有关西学译著一共三百种,他分成三类:第一类是“西学”,为上卷,包括算学、重学、电学、化学等,完全属于自然科学的范畴。第二类不称作“西学”而名之为“西政”,包括史志、官制、学制、法律、农政、矿政等,收在中卷。这些书都是关于西方各国如何处理实际事务的记载,确实和“学”扯不上关系。第三类是“杂类之书”,为游记、报章等,收入下卷,更不足以当“学”的称号了。《西学书目表》是一条最可信的证据,证明到1896年为止,中国人对“西学”一般的认识大体仍未超出自然科学及其技术应用的范围之外。当时虽有“西学”大师严复,为知识界所普遍尊敬,但他的西方名著翻译是后来的事。1896年10月严复《与梁启超书》,中有“拙译《天演论》仅将原稿寄去”的话,可知梁在编《西学书目表》时并未见到《天演论》刊本。[①] 据我阅览所及,最早扩大“西学”这一概念的,其功仍应归之于严复。1898年阴历八月初三日(阳历9月18日,即戊戌政变的前三天),他在通艺学堂讲“西学门径功用”,第一次对西学做了比较全面的介绍。他首先在各种专门学科之上,强调“玄学”的重要性,其次又在自然科学之外揭出“群学”,包括政治、刑名、理则、史学等,即今天所谓社会科学。[②] 所以这篇演词具有一种象征意义,即“西学”在中国知识人心中的重要性开始从自然科学转向人文研究。严氏所译诸书,如斯密亚丹《原富》、斯宾塞《群学肄言》、约翰穆勒《群己权界论》、甄克思《社会通诠》等都刊行在1901—1904年之间,而上述“西学”从自然科学到人文研究的转向便发生在严译流行全国的时候,严复在这一重要转折点上所发挥的影响力是决定性的。从此以后,中国学人以“国学”与“西学”对举而进行讨论,其“西学”主要即是指西方人文社会科学而言。

这里应该郑重指出:清末学人虽然以“国学”(或“国粹”)与西方学术系统做鲜明的对比,但却没有抗拒“西学”的涵义。相反的,他们基本上承认了“西学”的价值,兼肯定“西学”有助于“国学”研究。所以《国粹学报略例》毫不迟疑地宣称:“于泰西学术,其有新理特识足以证明中学者,皆从阐发。”这不是一句空洞的门面话,《国粹学报》自始至终(1905—1911)都实践了这句诺言。其中主要撰稿人之一刘师培表现得尤其积极。一方面,他把自己擅长的文字训诂之学与斯宾塞社会学观察互相沟通,而写了《论小学与社会学之关系》,[③]共三十三则,认为“西人社会之学可以考中国造字之原”。此外又写了《论中土文字有益于世界》一文,反过来以中土文字的涵义证实西方社会学的观察。在这一问题上,他也许受了严复的影响,因为严氏在《群学肄言·译余赘语》中已说:“尝考

① 按:《天演论》刊本今可见者以1895年陕西味经售书处重刊本为最早,当时似未普遍流通。

② 见《严复合集》,台北辜公亮文教基金会,1998年,第一册,页168—171。

③ 收在《左盦外集》,《刘申叔先生遗书》本。

六书文义,而知古人之说与西学合。"同时章炳麟也同意刘师培以进化论解释中国文字演变的次第。另一方面,刘氏又做种种努力,以打通中西两种学术系统之间的隔阂。在这一层面上,他的《国学发微》和《周末学术史序》二书最有代表性。在前一书中,他处处引用西方自希腊、罗马以至近代哲学、宗教、学术的种种观念,来阐明中国的经子诸学"合于西儒"。在后一书中他则将中国古代学术思想史,分别系于西方范畴之下,一一加以论述,如心理学、伦理学、社会学、宗教学、政法学(即政治学)、计学(即经济学)等共十六类。这明明是要将中国原有的"四部"系统转化为西方学科分类。

但这不仅刘氏一人如此,王国维批评张之洞主持的大学学科章程,也完全接受了欧洲的知识分类系统,主张将中国原有经、史、子、文四部分别纳入哲学、史学、文学、心理学、伦理学等西方的分科系统之内。(见《奏定经学科大学、文学科大学章程书后》)再就史学一门而论,梁启超所提倡的"新史学"也是以西方系统为依归。他在《原拟中国文化史目录》中便包括了种族、政制、法律、财政教育、宗教礼俗、学术思想、国际关系、文学、美术等专史,与同时《国粹学报》邓实所提倡的"国史"以及章炳麟所构想的"通史"几乎完全一致。

清末民初是"国学"兴起的阶段,它构成了现代中国人文研究的主流。以实质内涵而言,"国学"自是中国本土的学术系统,但它自始便要求与西方学术系统互相沟通,并且在概念化方面受到了西方的影响。所以"国学"不能简单地视为乾、嘉考证学的延续。这一点在它的下一个阶段表现得很清楚。

三 "五四"以后"整理国故"的运动

钱玄同论国故研究运动,分为前后二期,以1917年划界。这是因为他断定新文化运动为第二期的开始,所以他说"第二期较第一期研究之方法更为精密,研究之结论更为正确"(《刘申叔先生遗书序》)。他是前后两期的参与者,他的话是值得重视的。

关于第二阶段的国故研究,1922年胡适为北大《国学季刊》所写的《发刊宣言》将"整理国故"的规划和意义陈述得非常清楚。这篇《宣言》是代表《季刊》全体编辑人写的。① 写成后又经过钱玄同的批评,然后才修改定稿。所以《宣言》表达了当时"国学界"的共识,不是胡适一人的私见。《宣言》开头便说国学界正处于"青黄不接的时期,只有三五个老辈在那里支撑门面"。根据他的日记,我们知道这"三五个老辈"是指王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟和梁启超。这恰可证明"整理国故"是直接继承清末民初的"国学"运动而起的。因此无论在"承先"或"启后"方面,第二期"整理国故"和第一期"国学"都持基本相同的态度:在"承先"方面,《宣言》首先肯定清代三百年的学术成绩为"整理国故"奠定了坚实的基础;在"启后"方面,《宣言》也主张从中国原有的学术系

① 编辑共十一人:胡适、沈兼士、钱玄同、周作人、马裕藻、朱希祖、李大钊、单不庵、刘文典、郑奠、王伯祥。

统向西方近代的学术系统转移，不过目的更明确，方法更自觉了。

《宣言》最有影响的部分是提出：“国学的使命是要使大家懂得中国过去的文化史；国学的方法是要用历史的眼光来整理一切过去文化的历史；国学的目的是要做成中国文化史。国学的系统的研究，要以此为归宿。”在这一指导原则下，进行“专史式的整理”，包括民族史、语言文字史、经济史、政治史、国际交通史、思想学术史、宗教史、文艺史、风俗史、制度史，一共十种专史。《宣言》要求国学家先在各专史上建立起一个基本架构，然后综合成一部“中国文化史”的大间架。当然，无论是专史或全部文化史的架构都是开放的，随时因研究的新进展而不断修订，但国学研究必以建立中国文化史的整体架构为最后归宿，则是“整理国故”的中心意义之所在。

我特别重视这篇《宣言》，并不是因为它为中国人文研究的规划已到了完美的境地。相反地，从今天的眼光看，其中可以批评之处甚多，专史的分类尤可商榷。我重视它，是因为这一设计在20世纪中叶以前确实发挥了重大的导向作用。从1922至1949年，“整理国故”的大运动大体是朝着这一方向进行的。“五四”以来所出现的“国学大师”，尽管治学途径各有不同，整体的看，都是在各门专史上做出了重大贡献的学者。他们之中，有些建立了专史的架构，有些更从专史架构上攀通史的架构。

总之，前后两期的“国学”研究都在寻求如何打通中国原有学术系统和西方现代学术系统之间的隔阂。在这一关联上，我必须一提傅斯年1928年所写的《历史语言研究所工作之旨趣》。这也是一篇重要的文献，与胡适《宣言》同样具有划时代的意义，也发生了实际的影响。如果说胡适“整理国故”尚徘徊于中、西两种学术系统之间，傅的《旨趣》则毫不迟疑地准备超越中国的学术系统，一心一意进入西方现代的学术系统。不过他不认为这一新系统是属于西方的，而视之为普世系统。所以《旨趣》特别说：“我们反对‘国故’一个观念。”这句话表面似乎是与胡适唱反调，但事实上则是把胡适所谓“以科学方法整理国故”的构想推到它的逻辑的终点。他已认定“学”无国界，所以说：“要把历史学、语言学建设得和生物学、地质学等同样。”换句话说，凡可称“学”者必是一种“科学”，“科学”则“断不以国别成逻辑的分别，不过因地域的方便成分工”。所以在史语所最早分组中，历史学一门中只有“文籍考订”和“史料征集”两组可以与中国原有学术系统（清代以来的朴学）发生关系，其余都是现代的普世“科学”了。

《旨趣》如此，实践中是否能完全超越“国学”，则是另一问题。但我们不能不承认这篇《旨趣》的重要性。

四　回顾与展望

先师钱宾四先生（穆）早在1928年就已指出：“学术本无国界。‘国学’一名，前既无承，将来亦恐不立，特为一时代的名词。”（《国学概论·弁言》）这句话常常见引于今天大陆上关于“国学”讨论的文字中。但八十年了，这一“时代的名词”不但仍然存在，而且

重获活力。这似乎说明：中西两套学术系统至今还没有融化为一体。我们应该怎样理解这一历史现象呢？在这最后一节中，让我藉着回顾与展望的机会，试着对这个问题做一检讨。

首先让我们回顾一下钱玄同所说的第一期国故研究，始于20世纪初年，严复通过译书将“西学”推拓到人文研究的领域。严氏译介的“西学”直接影响到当时国学的新发展。梁启超1902年撰《论中国学术思想变迁之大势》，在结尾处说：

> 严几道（复）译赫胥黎《天演论》、斯密亚丹《原富》等书，方苏润思想界。十年来思想之丕变，严氏大有力焉。……但使外学之输入者果昌，则其间接之影响也使吾国学别添活气，吾敢断言也。但今日欲使外学之真精神普及于祖国，则当转输之任者必邃于国学，然后能收其效。①

这是公开承认西学的重要性在于它能为国学“添活气”，而且也必须与国学相结合它的“真精神”才能“普及于祖国”。所以梁启超流亡日本后便以速成方式取得日文的阅读能力，然后泛览于西方思想史与社会科学。他在西学方面所得虽浅，但眼界为之大开，很快便为国学开辟了新的疆域。1902年他的《新史学》发表在《新民丛报》创刊号上，严复读后竟叹为“石破天惊之作”。② 他在国学领域中本以史学见长，所以一旦接受了西方史学观念，即能触类旁通，推陈出新。他的《论中国学术思想变迁之大势》也显然是从日人所撰思想史之类的著作中获得启示，与中国传统的“学案”截然异趣。胡适说他后来走上中国哲学史研究的道路便是受了此文的影响。③ 可见这篇融会西学与国学的论文确有转移学风的大功绩。

另一支受严复译书的激发而会通西学与国学的则是《国粹学报》派，其中尤以刘师培和邓实两人的文字最有代表性；他们都对严译斯宾塞《群学肄言》十分倾服。邓实深信斯宾塞的社会进化论，认为完全合乎“黄人进化之阶段”。刘师培在日本期间（1907—1908）更广读社会学著作，对严复的观察做更进一层的回应。严氏在《译群学肄言自序》（1903）中说：“群学何？用科学之律令察民群之变端，以明既往测方来也。”④这是19世纪流行的实证主义观点，相信社会科学也和自然科学一样，最后可以找到进化的规律（“科学之律令”），鉴往而知来。刘师培当时也接受了这一观点，所以在《论中土文字有益于世界》（1908）中加以发挥，最后并指出，在西方社会学著作中，“以斯宾塞尔氏、因格尔斯氏之书为最精”。⑤ “因格尔斯”即恩格斯，这是指《家族、私有财产与国家的起源》一书而言，代表了实证主义的最后归宿。必是沿着这条西学的思路，刘师培才翻译了《共产主义者宣言》。这是从严复译书派生出来的另一支西学，而且和梁启超所传承的

---

① 收在《饮冰室文集之七》，页104。
② 见《与张元济书·十四》，《严复合集》第一册，页282。
③ 见《四十自述》，收在《胡适全集》第十八册，合肥：安徽教育出版社，页62。
④ 见《严复合集》本，第一册，页294。
⑤ 收在《左盦外集》，《刘申叔先生遗书》本。

一支相同，后来也在国学研究上激起了波澜，即马克思主义史学在中国的兴起。1930 年郭沫若《中国古代社会研究》是这一方面的开山之作；此书以恩格斯《家族、私有财产与国家的起源》为理论根据，并充分运用了王国维卜辞研究的创获。这一发展大概不是当年刘师培和《国粹学报》派所能预见的。

在结束第一期国故研究的回顾之前，我们必须对王国维所代表的一支西学有所论述。王国维当然也受过严译西书的影响，但是他早年便已取得英文和日文的阅读能力，而兴趣又偏于纯哲学，因此对严复的西学取径颇有微词，认为严氏“所奉为英吉利之功利论及进化论，不解纯粹哲学”；所译西书不过是“哲学之各分科如经济、社会等等”而已。[①] 王国维的评论大体合乎事实，不过说严氏“不解纯粹哲学”，则嫌下语过重。19 世纪下半叶正值黑格尔在英国哲学界如日中天的时代，后来反对德国唯心论的罗素和穆尔（G. E. Moore）无不经过一个黑格尔的阶段。严复留学英伦适逢其会，不可能逃得过黑格尔的影响。他在 1906 年写《述黑格儿惟心论》（原加英文“Hegal's Philosophy of Mind”）一文，对黑格尔的“心”之三义——主观心、客观心、绝对待心——加以分辨，并对主、客二心做了简要的介绍。文末复将日耳曼哲学谱系划出一个大轮廓，从康德、费希特（Fichte）、谢林（Schelling）一直讲到黑格尔和叔本华。[②] 严复诚然不是玄思型的学人，但我们并不能因此而说他“不解纯粹哲学”。

概括地说，王国维最初虽也假途于严译而接触到的西学，但是他另辟途径，不久便突破了严复的樊篱，把西学推拓到哲学的领域。自 1899—1905 年，他足足有六七年的时间浸润在康德、叔本华、尼采等人的著作之中。同时由于教学的关系，他也涉及心理学、社会学、名学、法学各科，并译英、日有关教材为讲义。所以在 20 世纪初年，他代表了西学在中国的最高水平，无论就广度或深度而言，都当之无愧。但同时我们也都承认：在第一期国故研究中，王国维的成绩最为出类拔萃。那么他的西学和国学之间是不是有一种内在的联系呢？让我们先看他自己的说法：

> 余谓中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰。风气既开，互相推助。且居今日之世，讲今日之学，未有西学不兴而中学能兴者，亦未有中学不兴而西学能兴者。[③]

此序撰于 1911 年，正值他告别西方哲学转入经、史、甲骨、金文学研究之际。从“互相推助”一语推测，这几句话也许是他现身说法。陈寅恪为他的《遗书》作序，曾扼要地举出三个方面以概括他的学术特色：“一曰取地下之实物与纸上之遗文互相证释”；“二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正”；“三曰取外来之观念与固有之材料互相参证”。关于最后一方面其具体的表现是在“文艺批评及小说戏曲之作如《红楼梦评论》及《宋元戏曲考》等”。陈寅恪的概括极为精到，但读者不可误会王国维所受西学的影响仅

---

① 见《论近年之学术界》，收在《静安文集》，《王静安先生遗书》本，第四册。

② 见《严复合集》第二册，页 446—455。

③ 《国学丛刊序》，收在《观堂别集》卷四，《王静安先生遗书》本第三册。

限于早年所吸收的日耳曼哲学。事实上,西学对他的影响是一种整体性的,不在一枝一节之间。除上述哲学与社会科学外,欧洲历史也在他的博览范围之内。[①] 因此我认为后期他从哲学、文学转入史学、考古,也依然得力于他在西方人文学术的深厚修养。罗振玉说他东渡日本之后"尽案首学,专治经史,日读注疏……又旁治古文字声韵之学"(《观堂集林·序》),好像他完全局限在乾嘉考证学的范围之内。按之实际,此说未免言过其实。我认为还是他的弟弟王国华的话最为公允:

> 先兄治学之方虽有类于乾嘉诸老,而实非乾嘉诸老所能范围。其疑古也,不仅抉其理之所难符,而必寻其伪之所自出。其创新也,不仅罗其证之所应有,而必适其类例之所在。此有得于西欧学术精湛绵密之助也。(见《王静安先生遗书·序三》)

这就是说,王国维已将西方人文修养融化在自己治学的整体方式之中。因此无论是以卜辞考商史或参照他族故书以重建辽、金、元史地之学,其中都贯注了西学的精神;他提出的问题及其解答问题的方式都越出了乾嘉考证的范围之外。我们只要举《殷周制度论》(《观堂集林》卷十,《遗书》本)便可以说明一切了。这篇轰动一时的名文撰于1917年,即新文化运动(白话文革命)开始之年,其中并未引用任何西方学说,但全文以"政治与文化之变革"为基本概念,而统整无数具体的历史发现于其下,层次分明。如果不是由于对西学已探骊得珠,他根本不可能发展出如此新颖的历史构想。

以上我们回顾了第一阶段国学与西学的互相交涉。大体上说,梁启超以为西学昌则"必使吾国学别添活气"或王国维所谓"中西二学,盛则俱盛"恰好可以概括这一阶段的特色。总之,在这一阶段中,中国的国学家,除王国维外,对于西学虽都不免浅尝而止,但他们的视野却因之而大开,中国人文研究的现代化便由此发端。

关于"国故运动第二期",让我解释一下为什么钱玄同断言:"第二期较第一期研究之方法更为精密,研究之结论更为正确。"首先这是因为钱氏心中有"科学方法整理国故"这句口号。这一口号是胡适最早提出来的,但很快便获得主流国学界的普遍接受。其次,胡适自1917年回国以来,便全力提倡"方法论运动"。他的《中国哲学史大纲》事实上也是一部以方法论为中心的历史研究,因为它的前身即是《中国古代逻辑方法的发展》(原为英文)。从1917年起。他在《北京大学月刊》上发表了一系列的《清代汉学家的科学方法》,后来(1921)又扩大整理成《清代学者的治学方法》。[②] 在这篇影响极大的论文中,他不但肯定了清代考证是"科学方法",而且更进一步把"科学方法"总括成"大胆的假设,小心的求证"十个大字,一直流传到今天。钱玄同对胡适所提倡的"科学方法"是很信任的,他也相信方法愈"精密",研究的结论便愈"正确",所以他才毫不迟疑地对于第二期的国故研究做出上述的论断。

---

① 见《欧罗巴通史序》,收在《静安文集续编》,《王静安先生遗书》本第四册。
② 收在《胡适文存》,第一集。

如果从国学与西学的关系着眼，我们可以说，第二期与第一期最大的不同是新一代学人中很多已在西方接受了人文研究的长期训练，因此能出色当行地将西学和国学直接结合起来，不必再假途于日本了。胡适的《中国哲学史大纲》之所以成为第二期国故研究的“典范”（“paradigm”），开辟了一代的学术风气，其原因便在这里。正如蔡元培为该书作序所说的，胡适一方面能运用清代的考证方法驾驭材料，另一方面又能参考西洋哲学史的形式构成一个完整的系统。

第二期的另一重大特色是西方人文社会科学全面进入了中国高等教育的系统；大学文、法两院的科系基本上是仿照西方（特别是美国）体制而建立起来的。当时中国人文社会科学家中出现了一种新的声音，即要求将所谓“国学”研究分门别类地收入各学科之内，如哲学、文学、史学、政治学、经济学、社会学、法律学等等。这一构想比第一期的刘师培又向前跨了一大步；刘氏不过试用西方学科分类以组织中国史料，但他并没有否定“国学”是一个相对独立而自主的研究领域。上述某些新一代的学人则不然，他们认为西方人文社会科学和自然科学一样，已取得了普世的有效性，可以应用于任何文化或社会。因此金岳霖才认定“中国哲学”应该理解为“在中国的哲学”（“Philosophy in China”），而不是“中国的哲学”（“Chinese Philosophy”）。正如“中国物理学”只能是“物理学在中国”，而不是“中国的物理学”（“Chinese Physics”），因为严格地说，后者是根本不存在的。又如前面所引傅斯年的话，要把历史学建设得和生物学、地质学一样，这和金岳霖的观点显然是一致的。不但如此，他和李济都不承认“国学”或“汉学”（“Sinology”）是一个严格意义上的学科（academic discipline）。李济晚年与人讨论“汉学”问题，曾很坦率地说：他只知道赵元任是语言学家、陈寅恪是历史学家，但不愿称他们为“汉学家”。

第二期之所以有此新观点的出现也是很自然的，由于“五四”新文化运动对于“赛先生”（Mr. Science）的无上崇拜，至少知识人在有意无意之间发展出一种今天称之为“科学主义”（Scientism）的心态。这一心态在当时主要表现在三个方面：第一，他们深信科学（指自然科学）所取得的知识是最可信、最有价值的知识（如物理学的知识）。第二，他们也深信，人文社会科学是追随着自然科学的成功榜样而发展出来的。虽然由于研究对象不同，人文社会研究也许永远达不到与自然科学同样高度的精确性，但所建立的知识则必然属于同一性质。第三，他们又相信，有一种普遍性的研究方法可以取得客观的知识，无论用之于自然科学或人文社会科学都同样有效；这便是所谓“科学方法”。从这三项互相关涉的信念出发，于是他们之中有一部分人要求将国学研究分别依其性质纳入西方各种学术纪律之内加以处理；他们的理由是：唯有如此，国学研究所取得的新知识才能具备“科学的”身份。

但是这一新构想仅存在于理论上，实践中则未有着落。这是由于人文研究和自然科学之间大有分别。晚清以来，中国学术和教育界已完全接受了西方自然科学的系统，

将自家原有的一套抛弃了。[①] 因此在自然科学领域内，基本上不存在中西之间的歧异（除了医学方面偶有所见之外）。但人文研究在中国早有一个源远流长的传统，清末以来中国学人虽引西学与国学相映发，并不断地寻求两大学术系统的会通，但到现在为止，二者仍未脱“二水分流”的状态。中国原有的学术系统，我在本文之始已略作概括，这里不必再说。我只想指出，这一系统有它自己特有的问题及其解决方式与技术，并不能轻易地为西方系统所吸收。这里首先是因为人文社会现象与自然现象不同，后者是普世性的，没有地域、民族的界线，但前者则无不受地域、民族、文化的制约。其次，西方的人文、社会科学是根据西方的特有的经验建立起来的。尽管这些学科与自然科学一样，也都采取了普遍的形式，它们所概括出来的原理或规律毕竟不能“放之四海而皆准”。举例言之，一个在西方受过哲学史专业训练的人绝不可能把他学习西方哲学史的心得和经验原封不动地全部搬到中国哲学史的研究上面，甚至也不可能立即在中国哲学文本中展开工作。他必须另外接受一套中国传统学术的训练，特别是经学和子学，否则他将面对着大量的中国资料而手足无措。前引蔡元培说，胡适同时受过西方哲学史和中国考证学的双重训练，因此能在一年之中写出《中国哲学史大纲》；这句话更为我们提供一条实证。不但如此，胡适中年以后决定改用“中国思想史”的名称，也极值得注意。他从中国文献的研究过程中显然已发现西方“哲学”这一概念，用在中国材料上并不完全恰当。

以实际的研究成绩来说，第二期拥有相当辉煌的记录。胡适的《中国哲学史大纲》建立了新的典范，影响很大，但开创之作，疏略是不可避免的。深入西学之后转而在国故研究方面做出重大贡献者，代有其人。以老一辈而言，如陈寅恪的史学、傅斯年的古代民族史、汤用彤的佛教史、萧公权的政治思想史都代表了中西融合的学术精品，比胡适的开创之作成熟得多了。又由于西学已普遍传入中国的关系，从中国学术系统中出身的人此时也同样可以灵活运用西方的观念和著作方式，在国故研究的领域中写下传世之作。就我较熟悉的史学界而言，陈垣、柳诒徵、吕思勉、顾颉刚和先师钱穆五位大师可为典型代表。总结地说，从1920年代到1949年，第二期国故研究是在新典范之下进行常态的工作，创获极多，不仅见于专书，而且以现代论文的方式出现在当时许多第一流学术刊物上面，如北大《国学季刊》、《清华学报》、《中央研究院历史语言研究所集刊》、《燕京学报》等等。因此这一期的成绩得到国际汉学界（日本和西方）的高度重视，限于篇幅，这里不能详说了。

前已言之，在第二期中，西方人文、社会科学已深入中国学术和教育体制之内，与第一期截然不同。但就王国维所谓“中西二学，盛则俱盛”一点而论，第二期和第一期则仍然是连续的。国学和西学虽未能融成一体，“互相推助”却比第一期更为密切；这也是一个很明显的趋势。1937年日本全面侵华，学术研究自然受到严重的影响。但由于30年

---

① 详见拙作，《环绕着“李约瑟问题”的反思》，收在《中国文化史通释》，香港：牛津大学出版社，2010年。

代学人所积累的研究成果十分丰厚,许多名著都是在抗战时期出版的。如果上述趋势能延续下去,“中西二学,盛则俱盛”的局面或将有新的发展,也未可知。但不幸的是,1949 年以下三十年间,“中西二学”竟同时进入“衰则俱衰”的阶段。

1949 年 8 月 16 日胡适《致赵元任夫妇》信说:

> 七月七日香港《大公报》记“全国社会科学工作者代表会议”筹备会,于七月十七日在北平开幕……。朱德说:“世界上只有一种正确的社会科学,这就是马克思、列宁主义。”Wonderful!①

所以自 1949 年起,西方人文、社会科学和国故学同时从中国大陆上消失了。一切有关中国历史、文学、思想之类的研究,以前属于“国故”范围的,此时则全部收进了马列主义的分科系统之中。前面已指出,第二阶段曾有人主张将国故研究分别纳入西方人文、社会科学的系统之中,但他们的愿望未能实现。现在马列主义者凭藉着政治权力居然得到了成功,将国故拆散了,收进另一套西方“正确的社会科学”之内。从这一特殊意义上说,第二阶段以西学为普世真理的意识不但延续到 1949 年以后,并且由潜之显,一变而成为不容置疑的钦定信仰了。

大陆上“中西二学,衰则俱衰”的状态在上世纪 80 年代初开始变化。80 年代的“文化热”清楚地显示:在中断了三十年之后,新一代知识人对西方人文学术和思想发生了无限的向往。与此同时,有关“中国文化”、“儒家”、“孔子”,甚至“国学”的讨论也出现了,不过远不能与“文化热”相比而已。但由于尽人皆知的原因,一入 90 年代,知识人对于西方文化的向往已无法继续下去了,代之而起的则是“国学热”。这两种“热”本身的成分都是很复杂的,二者兴起与衰落的历史背景也不是几句话可以说得清楚的。和“文化热”一样,“国学热”也是一个社会政治运动,因此不在本文讨论的范围之内。在结束本文之前,让我把“国学”仅仅当作一种纯学术性的活动,做一点展望。

首先我要指出,今天“国学”和“西学”的生态都已和 1949 年以前的情况大为不同。以国学而言,由于老辈凋谢,继起的人很少,已无法维持“国故”第二期(1917—1949)的研究水平了。过去属于常识层面的东西,现在或不免已解人难索了。所以如何重建国学这块园地,使它既有森严的纪律,又复欣欣向荣,是当前一个最迫切的任务。以西学而言,自 1960 年代以来,西方中心论和实证主义思维(科学主义即其最极端的表现)已渐渐失去以往的主流地位。英、美分析哲学的霸权之受到欧洲大陆种种思潮的挑战,尤其具有划时代的意义。参看本书所收《对塔说相轮》及《补篇》。“后学”——“后现代”、“后结构”、“后殖民”——的兴起、新左派、多元文化论等的流行更使人眼花缭乱。中国知识人如果对西方学术和思想史缺乏通贯的认识,但又急于以西方文化为参照系统重新“整理国故”,他所面临的陷阱是无数的。第二期的特色是“以科学方法整理国故”,今

① 《胡适全集》,合肥:安徽教育出版社,2003 年,第二十五卷,页 413。

天很可能变成“从后现代主义的观点解构前现代的国故”。此事偶一为之未尝不能如匡衡说诗，足解人颐，但若真想由此捷径重建中国的历史与文化，则国故的前途将是很渺茫的。

最后我要郑重地指出，一方面由于西方中心论、科学主义走向式微，而另一方面文化多元论已逐渐成为人文、社会科学界的共识，国学作为一门学术已不再有消解于西学之中的危险。中国自有一个源远流长的人文研究传统，这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新，却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。我们只要稍稍检视一下“五四”以下三十年间国学界留下来的一些经典作品，上述的论点便可以得到充足的印证。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性；在这一方面它和第一、第二期的态度是一脉相承的。所不同者，西学不应再被视为“科学之律令”或普世的真理，它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域之中。作为参考比较的材料，国学家对于西学则应只嫌其少，不厌其多，这是我个人深信不疑的。

2010 年 1 月 15 日

（选自《人文与民主》，
台北：时报文化出版公司，2010 年版）

五、中国知识传统的继承与新辟

从史学看传统

——《史学与传统》序言

本书所辑近几年来已发表的文字都是讨论史学与传统的问题的。全书的基本取径则是从史学的观点来分析中国文化传统中的某些主要方面。因此定名为“史学与传统”。为了进一步说明本书的旨趣，我愿意借此机会交代一下我自己对于“传统”这一概念的理解，特别是这一概念在中国文化史上的应用问题。

首先必须指出，我强调史学的观点乃是区别于哲学的观点和一般社会科学的观点而言的。从哲学的特别是形而上学的观点来讨论文化传统一直是中国近代思想史上十分流行的风气；这种风气到今天仍然没有衰歇。其中最有系统、最具影响、并且出版得相当早的一部著作当推梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》（1921）。哲学观点的长处在于能通过少数中心观念以把握文化传统的特性。因此在这种观点之下所建立起来的理论也比较使读者易于循持。例如梁先生曾指出中国文化的根本精神是“意欲自为调和持中”，西方文化是“意欲向前要求”，印度文化则是“意欲反身向后要求”。无论接受与否，我们必须承认，这些说法都是梁先生从深思熟虑中得来的。但《东西文化及其哲学》一书之所以曾在学术文化界激起广泛而热烈的响应则显然要归功于其中论断之简易与直截。哲学观点的弊病正隐伏在这里。尽管哲学家或思想家在立说之际曾经努力寻找种种根据，但在理论既成之后，一般读者往往却只记得几句简易直截的抽象话头，而不再注意其中所包含的复杂而具体的事实了。这就不免将流入朱熹所指责的“虚设议论”的一途，即用“思无邪”三个字来概括全部《诗经》，更不理会三百篇究竟说了些什么。此其一。从哲学的观点说，论断某一文化传统（如中国）最重要的是所持的中心观念。唐君毅先生在“中国文化之精神价值”的“自序”中甚至强调“中心观念”若有毫厘之差则不免全盘皆误。唐先生的说法当然是有充足的理由的。这不但可以作证于唐先生自己的著作，而且也可以说明前面所提到的梁漱溟先生的文化理论。梁先生所持的中心观念便是“意欲”所表现的方向以及“理智”与“直觉”之间的运作关系。但是这里立刻发生了一个无可避免的困难，即每一位哲学家或思想家所持以衡论文化传统的一组中心

观念都是个别的、特殊的。我们究竟何所取舍呢？取舍的标准又是什么呢？依照目前研究中国现代思想史的划分标准说，梁先生和唐先生都应该属于广义的所谓“新儒家”一派，但是他们两位之间的差异已极为显著。这里我们不难看到哲学观点本身所蕴藏的内在限制。此其二。

其次让我们简略地检讨一下社会科学的观点。与哲学家之基本上凭直觉与先验观念以总摄文化精神不同，社会科学家在方法论方面是经验的（empirical），在范围方面则包罗万象，不偏于思想的层次。例如人类学家克罗伯（A. L. Kroeber）关于文化成长型态的名著（*Configurations of Culture Growth*，1944 年出版）和社会学家索罗铿（P. A. Sorokin）综论社会文化动力的巨制（*Social and Cultural Dynamics*，共四册，1937 至 1941 出版）都是专门以历史传统为对象的。这在社会科学界厚今薄古的一般风气下可以说是非常突出的成就。如果以论据之坚实与分析之客观而言，这一类的著作确与史学的性质相近。但是社会科学的中心任务毕竟是在于寻求一般性的通则，而不在阐释个别文化传统的特性。因此上述克罗伯与索罗铿两家都企图在世界上不同文化传统之间找出若干共同的类型和发展规律。（从这个角度说，汤因比 A. J. Toynbee 的“历史之研究”在方法论上也应当划入社会学的范围。）这一类的作品诚然大有助于我们对文化传统的一般性的认识。但是如果我们的研究对象是某一特定的传统（如中国），那么我们却不能仅以“类型”和“规律”为满足。从史学的观点说，过分强调“型态”、“规律”最后必然流入只有形式而无内容，只有抽象而无具体，只有一般而无特殊的情况。用中国固有的名词说，也就是有“理”而无“事”；这在史学上即成绝大的荒谬。

我在前面曾指出，社会科学界一般具有“厚今薄古”的倾向，尽管其中少数特出者曾对文化传统的研究有过重要的贡献。这种倾向特别表现在社会科学家不重视“传统”这一观念上面。1971 年社会学家席尔思（Edward Shils）发表了《论“传统”》（Tradition）一文。[①] 在撰写这篇文章的过程中，席氏发现在现代社会科学的大量文献中，几乎找不到有关“传统”这一观念的专著。讨论各种所谓“传统社会”的著作虽多，但竟没有人对“传统性”（traditionality）的特质加以分析。1972 年政治学家佛烈德（Carl J. Friedrich）为“政治学主要概念”丛书（Leonard Schapiro 主编，Praeger 书店出版）撰写《传统与权威》（*Tradition and Authority*）一书，也发生同样的感慨。他最觉得奇怪的是新编的《国际社会科学大辞典》（*International Encyclopedia of social sciences*）中居然没有列入“传统”一条。（按：旧版《社会科学大辞典》中倒有这一条，是由 Max Radin 执笔的。）佛烈德推测“传统”之所以失宠主要是由于这个名词在 20 世纪已被赋予贬义，使人感到它是和“科学”、“进步”、“现代”等价值观念背道而驰的。[②] 佛氏的说法虽道中其中一部分症结，但尚未十分到家。席尔思则提出了一个更深刻的观察。他认为基本关键在社会科学的研究对

① 现收入他的 *Center and Periphery*, *Essays in Macrosociology* 一书，芝加哥大学出版社，1975 年。

② Carl J. Friedrich, *Tradition and Authority*, Praeger Publishers, p. 33.

象是眼前的现实,因此其概念结构大体上是没有时间性的(atemporal)。社会科学家虽偶然也不免要涉及历史,然而历史在他的分析架构中毕竟只处于一种“残余范畴”(risidual category)的边缘位置。① 这是从社会科学观点研究文化传统所不易避免的另一种偏颇。就这一点说,它和哲学观点是异途而同归的:如果说社会科学观点“没有时间性”(atemporal),那么哲学观点则可以说是“超时间性”的(supratemporal)。史学观点之重要便在这里充分地显露了出来:它特别注重时间性,恰可以补上述两种观点之不足。

从史学观点来检讨传统,则古今中外一切传统没有不变的。文化传统的整体包罗万象,其变化固不待论。事实上文化中任何一个组成部分的传统也都是日新月异的。诚如席尔思所指出的,即使是专门为了卫护某种传统信仰与经典而建立起来的团体或制度,如基督教的各种宗派及神学院,也无不在逐渐改变之中。尤其有趣的是,宗教传统的改变并不完全由于异端的冲击,而往往来自正统派的卫道。每一个时代宗教教派中的正统人物都致力于宣扬教义的工作,宗教传统的变迁便正是在这种一再阐释的过程中不知不觉地发生的。② 如果以中国儒家传统为例,则情形更为明显。儒家虽不是西方式的宗教,但儒家经典自汉以来即具有“神圣的”(sacred)性格,因此每一时代的儒者都兢兢业业地加以保存、注释和有系统的整理,从两汉、魏晋、南北朝、隋唐、宋明以至清代无不如此。然而我们通察全部经学史便可看出儒学的面貌在每一阶段都有显著的变化。换句话说,中国并没有一个两千年不变的儒学传统,讨论某一传统如不照顾到它的变迁终究是不够全面的。

另一方面,我们也必须指出,传统虽永远在改变之中,但其间终有不变者在,否则将无传统可言了。用中国的术语说,便是“万变不离其宗”。杜牧在《序孙子注》中说:“丸之走盘,横斜圆直,计于临时,不可尽知。其必可知者,是知丸不能出于盘也。”(见《樊川文集》卷十,四部丛刊本)这是一个极生动的譬喻,黄宗羲在《明儒学案·发凡》中曾引之以论理学家的讲学宗旨。我们也不妨借来说明传统与变化之间的关系。在历史上,诚然不乏个别传统(如某种音乐、艺术或思想流派)因变化过大以致面目全非之例。这就是丸已出盘、变已离宗了。甚至整个文化传统也有这种情况。照史宾格勒(Oswald Spengler)的说法,西方文化在希腊、罗马时代是“古典式”(classical),或“阿波罗式”(Apollinian)的,其精神为当下自足;到了近代,这种古典精神已经死亡,西方文化是所谓“浮士德式”(Faustian)的,其精神为无限的追求。史氏曾从建筑、数学、绘画、宗教、政治各方面来证明他的论点。无论我们是否接受他的理论,这至少说明从一个西方人的观点看,古典传统已变到了“丸已出盘”的地步。(按:史氏的浮士德观念取自歌德,阿波罗观念则取自尼采,这两种关于文化精神的概括在西方知识界一直在广泛地流行着,所以不能认为是史氏一人之向壁虚构。史氏《西方之没落》德文原著两册出版于 1918 与

① Edward shols, *Center and Periphery*, p. 184.
② Edward shols, *Center and Periphery*, pp. 213 – 215.

1922 年,正与梁漱溟的《东西文化及其哲学》约略同时。梁氏所谓西方文化是"意欲向前要求"正与史氏的浮士德型之说相合。但梁氏认为西方文化自希腊以来都是如此,至少从史氏的立场看,这是缺乏史学观点的笼统之谈。)

本书基本上是从史学观点出发,所以在讨论中国文化传统时总是尽量想兼顾到变化的一面。依照我个人的理解,中国传统不但自始即表现一种独特的形态而且其所经历的变化也别具一格。我以前曾指出,在西方历史的对照之下,中国史似乎比较缺乏里程碑式的发展。许多人以西方为模式,因此觉得中国两千年来在各方面都没有变化,至少没有突破性的变化。其实这是一种错觉。这个问题可以从两方面来看:以西方历史而言,其间诚多惊天动地的划时代的大变动,如文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、法国大革命之类,不胜枚举。但是通过后世史家不断地深入研究,这些表面上轰轰烈烈的大变动不但都是其来有渐,而且也并不曾在短时间内全面地改变西方文化和社会的性质。另一方面,中国史虽然在表面上似乎比较平静,但以长远的眼光来观察,仍然有着非常深刻的变化。大体言之,商、周、春秋战国、秦汉、魏晋南北朝、唐宋、明清各时期在社会、文化、制度等方面,也都自成段落,决非简单的朝代循环。不可否认地,在 19 世纪中叶以前这两三千年间,中国文化变迁的幅度和速度都远比不上西方。不过这是西方在最近两三百年中变动得特别剧烈的缘故。如果以 1700 年为分水线,则中西两方变迁的步伐在此之前实未见有显著的缓速之别。浮士德精神在西方取得主导地位是 1700 年以后的事。

李鸿章曾慨叹他所经历的是一个"三千年未有之变局",这说明 19 世纪中叶以后,西方浮士德精神的入侵已根本上动摇了中国传统。以往数千年间的变迁都如"丸之走盘",虽横斜圆直,无所不有,而实未尝出于盘外。已故宋史专家柯莱基(Edward A. Kracke, Jr.)教授讨论宋代社会曾提出"在传统中变"(change within tradition)的断案,也正是"丸不出盘"之意。这个说法后来一度在美国汉学界颇为流行。这当然只是关于中国传统的一个形式论断,并未涉及其内容,不过较之以往所谓中国传统停滞了两千年那种笼统之谈则不可不谓是一种进步。但是自 19 世纪中叶以来,中国的变革则已非复传统所能范围;在很多方面我们都看到丸已出盘,或至少在盘的边缘上旋转的境地。这便是我们现在所常常谈的传统与现代化的问题。

本书讨论中国传统尤其注意传统与现代化之间的关系。近人关于这一问题的讨论大都集中在现代化如何破坏以至代替了传统的一方面。本书则比较着重另一方面,即在现代化的冲击之下,传统如何变相地保存自己。必须说明,这里所说的传统当然不是一个笼统的东西,而是应该从各种角度加以分疏的。最明显的,如政治传统中的皇帝制度虽已消灭,而变相的皇权依然可以继续存在;思想传统在内容方面虽已焕然一新,但思维的方式却一仍旧贯。从史学的观点对这一方面作深一层的分析至少可以使我们了解中国现代化的难局所在。近百年来,保守派指责现代化破坏了传统的价值,而激进派则怨恨传统阻碍了现代化的进程。双方都言之成理、持之有故。但问题的关键在于双

方不但都把“传统”与“现代”看作势不两立，而且也都视“传统”与“现代”为抽象的整体。事实上，中国传统中并不乏现代性的合理因子，如能及时地善加诱发，未始不能推动现代化的发展。以印度为例，它的等级制度（caste system）自然可以说是与现代平等与民主的观念绝不相容的。马克思早就预言印度的传统社会结构将在英国帝国主义统治的压力之下崩溃。但是这个制度后来竟转化为现代性的社团（caste association），因而成为推动民主选举的基本组织。通过这种组织，一般未受教育的民众也就能够参与政治并改善自己的社会地位和经济状况了。① 从这个例子看，戊戌变法前后梁启超关于伸张民权必自绅权始的主张确不失为一种明通的见解。也许这正是中国社会从传统过渡到现代的一个重要途径，可惜在当时那种主观条件与客观形势之下，这个主张根本便没有得到一般人的充分注意，更不必说认真地考虑了。

析而论之，中国文化传统和任何其他主要文化传统一样，包括了政治、思想、社会、经济、宗教、伦理、法律各种部门。各部门之间虽然在大体上互有照应而形成一独特的文化系统，但分别地看它们却又各有发展的历史；更重要地，各部门之间的前进步伐也往往参差不齐，且多紧张与冲突。例如以政治传统而言，明代是专制的高峰；但以思想传统言，王学则提倡个性的解放，政统与道统几乎背道而驰。道统与政统虽同为传统的产物，但以现代的标准衡量，二者的性质则颇有差异。政统具有强固的传统性格，道统中却蕴藏着浓厚的现代精神。清末学人如章炳麟、梁启超等一方面猛烈地攻击中国的政治传统，另一方面则大肆宣扬黄宗羲的《明夷待访录》，这恰好说明他们已直觉到这两种传统之间的分别所在。然而在此后几十年中，道统中具有现代性的批判精神并没有获得充分的发展，反而是传统性格的政统却在崭新的现代面貌之下空前地加强了。造成这一悲剧的历史因素甚为复杂，自未易一言以概之。但是专从思想层面说，中国知识分子不能以历史的与分析的眼光去辨别传统，终究是有相当的责任的。“五四”以来由于我们在狂热的心理状态下追求现代化，流弊所至，竟不分青红皂白对中国的传统全面地加以鄙弃。这真像西方谚语所说的，把小孩子和澡盆里的脏水一齐都倒掉了。欲速则不达，结果是延迟了现代化的过程。而现代化之稍有成绩可见者大体也都偏在技术方面。至于精神方面、基本价值方面，传统则依然占有绝对的优势，不过蒙上了一层薄薄的现代面纱而已。

最后，在结束这篇序文之前让我略提一提人类学上所谓“大传统”和“小传统”的概念。这两个名词是由雷德斐（Robert Redfield）在《农民社会与文化》②中正式提出来的，但是并非全新的观念。此外如“高层文化”（High Culture）与“低层文化”（Low Culture）或“民间文化”（Popular Culture）之类也具有相近的涵义。不过雷氏的大小传统是特别指农民社会而言的。其大意是说大传统是少数有思考能力的上层人士创造出来，如中

---

① 详见 Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition-Political Development in India*, The University of Chicago Press, 1967, esp. pp. 17－36。

② *Peasant Society and Culture*, The university of Chicago Press, 1956.

国的儒家或道家;小传统则是大多数不识字的农民在乡村生活中逐渐发展而成的。这个理论中最重要的一点即是强调这两个传统之间的互相依存、互相交流的关系。这与西方人一向强调上层与下层文化或思想互相对立与冲突确是不同。(详见该书第三章"传统之社会构成")

雷氏在建立大小传统的理论时本已参考了中国的经验,因此这种分别自然也较能说明中国的文化传统。但本书却未尝进一步分辨这两种不同的传统,而径以大传统为讨论的对象。我之所以采取这样处理方式,一方面固然是因为本书究属通论性质,而非专题研究,另一方面则因为我深信中国的大传统和小传统之间的关系尤为密切,远在人类学家所观察的一般农民社会之上。所以在一般性的讨论中,中国的大传统足以概括小传统。

西方人类学家或民俗学家之所以特别注意到大小传统之别最初是由于他们去研究地方性的民间文化时发现它本身往往不是独立自足的,而是从上层文化(如神学、哲学、科学、艺术)中渗透下来,不过经过了一番"俗化"而已。另一方面,他们又发现大传统中不少伟大的思想与重要观念也往往起源于民间。西方最先强调上层与下层文化之间这一共同生长关系(symbiotic relationship)的是佛斯特(George F. Foster)所写的一篇经典作品,《什么是民俗文化?》。[①] 雷氏也由于多受到此文的启发才觉得农村研究必须发展新观念与新方法以说明新的经验。[②] 大小传统之说于是遂应运而起,风行一时。纪尔兹(Clifford Geertz)研究爪哇宗教的名著亦尝援引之以解释其地绅士与农民之关系。[③] 但是我们细察这些人类学家的作品,即可见他们所研究的地区都有一外来的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的对象是西班牙人所征服的拉丁美洲,纪尔兹的对象则是荷兰人统治了三百年的殖民地。因此这些社区中的上层阶级和下层阶级之间都不免在文化上发生了较大的距离。尽管研究者所强调的是大传统与小传统之间的交互影响,我们恐怕仍不宜机械地根据这种文化背景所建立的模式来说明中国的情况。

如果直接从中国史的考察入手,我们将不难发现,这些人类学家所惊诧的"新经验"在中国实在是很古老的文化现象。尤其重要的是中国古人不但早已自觉到大传统与小传统之间的密切关系,而且自始即致力于加强这两个传统之间的联系。我深信这一点颇有助于说明几千年来中国文化传统所表现的一种独特的稳定性。

中国古代的大传统当然非礼乐莫属,而礼乐便有民间的来源。孔子曾说:"先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。"傅斯年先生曾解"野人"为乡下的农人,"君子"为城里的上等人,大体上是有根据的。(但傅氏进一步说野人为被征服的殷人,君子是统治阶层的周人,则推论过当。)[④]人类学上的大传统和小传统也包括城市与农村的分别。

---

① "What is Folk Culture?" *American Anthropologist*, Vol. 55, No. 21, 1953, pp. 159 – 173.

② Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, p. 41.

③ 见 *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, 1976, 第十七章。

④ 见《傅孟真先生集》第四册《周东封与殷遗民》。

另一方面,古代又有“礼失求诸野”的说法;这就表示大传统形成之后又渗透到农村的小传统之中,并在那里获得较长久的保存。

大传统必须从各地小传统中吸取养料,这是中国古人早就懂得的真理。我们虽不必相信三代即有“采诗”之说,但“史为书、瞽为诗、工诵箴谏,大夫规诲、士传言、庶人谤”的记载总当有些事实的背景。(见《左传》襄公十四年条及《国语·周语》上。)而且汉代的乐府则确实采自民间;《汉书·艺文志》“古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正”的说法至少可以用来说明汉代的情况。这种观念一直到明清之际尚有人坚持着。刘献廷说:

> 余观世之小人,未有不好唱歌看戏者,此性天中之诗与乐也;未有不看小说听说书者,此性天中之书与春秋也;未有不信占卜祀鬼神者,此性天中易与礼也。圣人六经之教,原本人情。而后之儒者乃不能因其势而利导之,百计禁止遏抑,务以成周之刍狗,茅塞人心,是何异壅川使之不流?无怪其决裂溃败也。

又说:

> 余尝与韩图麟论今此之戏文小说,图老以为败坏人心,莫此为甚,最宜严禁者。余曰:先生莫作此说,戏文小说乃明王转移世界之大枢机。圣人复起,不能舍此而为治也。(均见《广阳杂记》卷二)

刘氏在这里径以六经即民间小说、戏曲、占卜、祭祀的前身,其说虽似创辟,而实合古义。明末清初颇多具有同类想法的人,刘氏所最推重的金圣叹便是以评点小说戏曲著称的。而同时又有刘子壮者,刻行《水浒传》而更其名曰“宋元春秋”,[①]更显然是把小说当作春秋了。中国的大传统颇源于小传统,于此可见其一斑。

另一方面,中国古人也自觉地要把大传统贯注到民间,以改造小传统,这便是历史上所常提到的礼乐教化与移风易俗。孔子早就有“道之以德,齐之以礼”的主张。两汉循吏所推行的教化政治便曾大有助于大传统在中国的传播,所以《后汉书·循吏传序》特用“导德齐礼”的话来描写他们。一般而言,大传统的传播人是哲学家、经典学者、神学家、牧师等人;但在中国文化史上,我们还得加上循吏,他们化民成俗,把大传统的中心价值播散到各地,特别是边远地区,由于汉代是第一个长治久安的统一王朝,因此循吏的贡献尤为卓著。两《汉书·循吏传》中纵不免有溢美之词,而大体事实是不必怀疑的。我们只需举一个史例即是以说明汉代大传统对小传统的陶冶之功。现代有些马克思派的史学家曾努力在中国史上寻找代表农民意识的文献。他们最初在《道藏》中选中了一部《太平经》(大约是东汉末期的作品),便把它宣扬成“中国最早的一部农民革命的经典”。但是后来再研究下去,竟发现《太平经》中充满了忠、孝、顺之类儒家的观念,完全没有农民“革命”的意味。于是研究者只好改口,说《太平经》乃是地主阶级借着宗

---

① 见邓之诚,《清诗纪事初编》卷八,页931—932。

教外衣来麻醉农民的鸦片了。其实《太平经》的确不折不扣地代表了下层社会的思想，正是人类学上所谓大传统在小传统中被歪曲运用的典型例证。不过由于中国的小传统受大传统的浸润更深更久，故更难分辨而已。尤有趣者，敦煌出土的《老子想尔经》(与《太平经》时代略相同)也同样反映着大传统对小传统所发生的深远影响。不但如此，汉代以后中国的大传统包括了儒、释、道三教，而民间种种小传统也是糅杂三教而成。后世的小说、戏曲、变文、善书、宝卷之类所谓"俗文学"中，以思想而论，大体还是不脱忠、孝、节、义、善恶报应那一套观念的笼罩。换句话说，小传统基本上是大传统的变相。

我当然不是否认中国史上也有民间邪教的事实，但是我们决不能把一些偶发的事件夸大成历史主流。中国农民阶层并没有一个追求"千禧年"(the millennium)的"革命传统"。历史上以"弥勒降生"、"白衣天子"或"明王出世"之类口号来鼓动并组织造反的人，如进一步分析，却并不是农民出身。安土重迁的农民是最不肯造反的社会阶层。[1]中国史上自然也有正统与异端之争或传统与反传统之争，但这种争执并不必然起于大传统与小传统之间的冲突，而往往发生在大传统的内部，如儒、释之间或释、道之间。而且大传统的分与合有时也隐隐约约在小传统中找得到痕迹。总之，人类学上大小传统的概念虽不是完全不能用来研究中国文化，但是如何在运用之际适当地把握住其间的分寸则不是一件很简单的事情。

本书所收文字并非一气呵成，而且每一篇都有其特殊的问题与重点。现在既在"史学与传统"的总题目之下汇成专册，作者自觉有责任向读者交代一下他所持的基本理论和方法。这一篇解题式的序文便是在这一心理压力之下断断续续地写成的。事实上，在史学与中国传统这一广大的知识领域之内，作者想说而未说的话远比所已说者为多。在未说的话之中，有些是由于工作较忙一时还抽不出闲暇来说，但更多的则是因为自己的学力未至，不知道究竟应该怎样说才好。这篇序文如果略有助于读者了解本书的一些未尽之意，那便是作者的最大奢望了。

1981 年 10 月 13 日于耶鲁

(选自《史学与传统》，
台北：时报文化出版公司，1982 年版)

① 不但中国农民如此，欧洲亦然，可参看 Norman Cohn, *The pursuit of the Millennium*, A Harper Torchbook, 1961, esp. pp. 21－32。

《东汉生死观》导言

一　思想史及其若干问题

思想史家通常将他们的研究对象划分成两个层次：一个是思想的“高”层次，或正式的思想；另一个是思想的“低”层次，或民间思想。[1] 在历史领域内，作为独立的分支，高层次思想的研究久已得到良好的确立，大多数思想史的研究成果属于这个范畴。与此相反，民间思想极少得到思想史家的关注，尽管谈得并不少。原因不难发现，思想史家如果从事民间思想的研究，便总是会使自己的研究面临与社会史家的工作很难区分的困难。[2] 因为民间思想顾名思义，不仅包括了老百姓的所思所信，而且还包括了他们的所行。有时人们的所思所信还只能通过他们的所行得到把握。在这个层面，思想史与社会史必须结合起来研究。而彼此间的区别，如果有的话，也只是各有侧重而已。

民间思想有时被认为是“第一层次的思想在经过一两代的‘文化滞后’以后‘渗透下来’的东西，在这样的新环境中，观念几乎总是以通俗或扭曲的形态出现”。[3] 作为一种工作假设，我知道这样的方法是非常有用的。但是，对民间思想作如此界定，似乎仍是不够的，因为只是从高层次的角度来看待民间思想时它才有意义。民间思想与正式思想的交流，特别是具有广泛社会意义的交流，不能简单地理解为单向的。当思想史的研究者发现一些来自伟大头脑的伟大思想起源甚卑，有时便可能会感到尴尬。如果允许我们将任何相对稳定的社会或文化视为一个整体，[4]我们将会发现要在正式思想及与其相对应的民间思想间划出一条清晰的界线是困难的。正如布林顿曾指出的：

> 因而思想史家的全部工作是收集从抽象的哲学概念到人的具体活动间的所有可理解的材料。工作的一头他要使自己尽可能成为哲学家，或至少是哲学史家，另

---

① 例见 H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, 1958, p.9。

② 参见 Crane Brinton, *Ideas and Men*, New York, 1950, p.9; Hughes, *Consiousness and Society*, p.10。

③ Hughes, *Consiousness and Society*, p.9.

④ Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Mentor Book edition, 1949, 特别是页 41—51。

> 一头则要使自己成为社会史家,或只关注人类日常生活的普通历史学家。而他的特殊工作就是要集两任于一身。[1]

在我看来,洛夫乔伊对于思想史研究的最大贡献之一似乎在于,在追溯观念的发展时他一再坚持超越纯思想领域的必要性。观念时常在思想世界的非常不同的领域中游移,有时潜藏其中,这一事实使得洛夫乔伊的坚持是必要的。[2] 例如在18世纪,中国庭院的自然观便通过各种途径传入欧洲,其影响不仅可以在纯艺术领域中深切感受到,而且也可在文学与哲学中感受到。[3] 在《存在的巨链》中,洛夫乔伊通过追溯某些柏拉图哲学的观念历经时代在不同领域——形而上学、宗教、艺术、科学、道德价值,甚至是政治倾向——中的展开与影响,从而令人佩服地示范了其方法带来的丰硕成果。同样令人钦佩的是他对那些二流作家作品的挖掘,这些作品据信甚至往往更加清楚地反映出一个时代的倾向。

我们这一代思想史家特别面对的另一个长期存在的困惑是因果观念的问题。受历史唯物论,最近更直接的则是受知识社会学的冲击,人们今天普遍倾向于从社会、经济和政治环境出发思考观念。将观念隔绝在不受时间影响的真空里的传统习惯已经衰退。在许多方面,这种变化须被认为是人类认识技能的改善,但尽管如此,它也带来了困扰思想史家的新难题。上述因果问题就是其中之一。的确,归根到底观念是否只应被视为特殊社会历史过程的反映,或是否应当相信观念在塑造人类社会中有些作用,无论这种作用多么有限,这个问题只是自由论与决定论长久争论的一个侧面,这里绝对不可能论及这个问题,即使是浅尝辄止。我涉及这个问题只是因为它与本文的写作有直接的关联。如我所见,对于一个持决定论的历史学家来讲,决不可能有这种意义上的"观念史",即观念也拥有它自身超越社会历史环境的历史,即便是在非常有限的程度上。所有的观念必须要追溯到各自的社会起源,所谓的观念史或思想史因而被还原为在宽泛意义上正当地带有社会历史的上层建筑构件特征的东西。另一方面,或者我们走到另一极端,只相信某些哲学家宣称的"观念创造历史",[4]固执地拒绝将观念与其社会渊源间的甚至非常明显的联系考虑进来,这样的研究结果将不再是令人满意的。因此,实际情况一定是介于两者之间。正如罗素曾说:"哲学家兼因果于一身:他们既是他们时代的社会环境、政治和制度的结果,如果他们幸运的话,又是塑造后代的政治与制度信条的原因。"[5]尽管这个观点可能难于把握而无法实际运用,但它拓出了一个广阔的空间使得思想史家能够自由地发挥他的技能和判断力,而舍此则无所适从。

---

① Crane Brinton, *Ideas and Men*, p. 9.

② Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard, 1936, p. 15; *Essays in the History of Ideas*, New York, 1955, 序, p. 12。

③ 参见 Lovejoy, "The Chinese Origin of a Romanticism," *Essays*, pp. 99 – 135。

④ 关于此见 Franklin L. Baumer, "Intellectual History and Its Problems," *The Journal of Modern History*, vol. 21, no. 3 (September 1949), p. 200.

⑤ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1946, 序言。

令人鼓舞的是,现代的思想史家已普遍地认为,在一个有限的程度上,“人对局势的有意识的反应构成了改变局势的动力之一”,[1]或者,在某种限定的意义上,观念的确具有自己独立于社会环境的生命。[2] 正如后文中我们的讨论将清楚地显现出来的,这种假定是我自己为本文设定的性质与目标的理由之一。

二　方法与目的

本文是一个宽泛意义上的思想史研究,通过对生死观及相关问题的讨论来寻求将东汉思想中的高、低两个层面联系起来,其主题下文详论。我先简要解释一下处理此问题的方法。我的研究将集中在与本文的主题,即东汉生死观,相关的一些观念上。我深知,以这样一种方式来进行一种思想史研究,利弊参半。如我现在所理解的,其长处之一是它能使我们追寻一种观念在各个时代及不同面貌下的变迁;另一方面,在我看来,其最大的缺陷之一,似乎在于对研究所涉及的单个著作家的关注非常不够。因此本文并不试图在总体上去呈现任何思想家的思想,无论他多么重要。只有当某个人的思想与所要讨论的问题有直接的关联时,才会去引证并加以研究。换言之,涉及的只是每位作者的某些方面而已。

本文虽以东汉为题,大约时跨公元初的两个世纪,但我的讨论并没有严格限制在该时段。有时一旦某一观念在东汉时尚处于潜在的状态而在后代变得更为活跃,我会将这一观念的考察往后延伸到公元3或4世纪。不过更多的是,我试图尽可能追溯它们各自的早期渊源,从而总体上能够更确切地评价和更容易体会它们在这一时期思想史的重要性与意义。毕竟思想史家的任务不只是指出有这样的思想潮流,而且还要指出它们流自何处、流向何方。

采取这样的研究方法的原因有两个。首先,我接受观念也有自身的生命、自身的历史这样的看法,因此它们不应该只被看作一个既定社会的附属物。观念的变化是为了调整应对新的社会局势,但是观念的变化本身正可用作观念拥有其自身的生命与历史的很好证据。其次,如前所述,本文处理的是思想的两个层面。在民间的层面上,我大量使用了那些作者或甚至若干作者不为我们所知的作品,这种作者的不确定性使得通过透视他们各自的社会背景来考察观念变得困难起来。但是,这并不意味着我忽视了政治、经济与社会环境对观念形成和发展的重要性,事实上正相反。

史华兹依据他所说的“人们对局势的有意识的反应”重新界定思想史的焦点,在许多方面是有道理的。[3] 就东汉时期我随手能举一个例子来支持他的观点。王充的《论

---

① Benjamin Schwartz, “The Intellectual History of China: Preliminary Reflections,” J. K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago, 1957, p. 22;另参见 Hughes, *Consiousness and Society*, p. 5.

② Baumer, “Intellectual History and Its Proldems,” p. 198.

③ Schwartz, “The Intellectual History of China: Preliminary Reflections,” p. 16.

衡》在现代几乎已获普遍赞誉，它是东汉思想成就的突出标志之一。现在发现他的许多新观念为公元3世纪重要的哲学运动的兴起铺平了道路，另一方面，《论衡》也是最好的一面镜子，它清楚地反映那个时代中国社会的许多方面。此外，王充对他自觉到的局势的反应绝不是消极的，他的反应具有高度的自觉意识。王充是他那个时代最伟大的批评家，几乎没有一种流行的观念、习俗、迷信、信仰或风气能逃脱他的尖锐批评。只有佛教没有遭到批评，而学者们已以此作为“默证”来否定公元1世纪或更早佛教已流行于中土的传统看法。在本文中，我也将《论衡》作为一种主要材料在各种可能的方面加以引用。因此，将观念尽可能地与其一般社会背景联系起来也是这项研究的目的。在如此做的过程中，我甚至有一个更好的证明自我的理由。正如前文所述，在思想的低层次上，思想史与社会史非常紧密地交织在一起，任何将它们分开加以研究的企图都会无望地劳而无功且令人绝望。对此，只要浏览一下一些社会史方面的权威著作就足以一目了然。塞缪尔·迪尔（Samuel Dill）的《从尼禄到马可·奥勒留的罗马社会》和约翰·赫伊津哈（Johan Huizinga）的《中世纪的衰落》对于各自关注的时代的观念，特别是民间层面上的观念，都作了富有洞察力与细致的分析。在此方面，它们也可以有相当的理由被视为思想史著作。这两本书，特别是前者中有关迷信、不朽信仰、宗教等章节和后者有关生死观的章节，启发了本文的撰写。

我之所以研究生死观，是考虑到这个论题的普遍性。东汉与任何时代或社会一样，生死问题属于困扰所有人——不论贵贱、贤愚、士俗、贫富——的具有最普遍意义的极少数问题。人们直接或间接，清楚或隐晦，自觉或不自觉，都会对此问题给出自己的答案。可以相信，通过周密、细致地分析这些回答，尽管非常模糊，人们或许能够看到该时代被称为“时代精神”①或“舆论氛围”的东西。② 更不用说，所谓的“时代精神”或“舆论氛围”，从界定上看是一种能感受到却无法捕捉到的难以捉摸的含混之物。这解释了为什么一些思想史家认为这是一项特别困难的工作。③ 此外，如果这种东西存在，它显现于人们生活的几乎各个方面，因此，研究者可以从各个方向去接近它，并用不同的观点去描述它。当然，下文我要说的只是从更为普遍的观点去理解时代的一种可能方式。

根据我对汉代各种生死观的研究，我确信汉代的精神活动的走向，正如洛夫乔伊所界定的，可以简便地概括为“此世性”（this-worldness）。在对彼世性与此世性作一般性区别时，洛夫乔伊说：

> 我所用的“彼世”这一观念，并不指对于未来生命的信仰和关心。系念的死后将是什么情况或一腔心思都想着你所希望得到的欢乐即将来临，那显然是对“此世”恋恋不舍的一种最极端的方式。如果把“彼世”想象成与“此世”并非截然异

---

① Hughes, *Consiousness and Society*, p. 8.

② Baumer, “Intellectual History and Its Problems,” p. 192.

③ Hughes, *Consiousness and Society*, p. 8.

类，而是大体相同，则“彼世”不过是“此世”存有模式的延伸而已。在这一想象中的“彼世”，将和我们所熟知的“此世”一样，依然是一个由变动、感性、多元与尘缘所共同构成的世界。所不同的只是尘世中的苦略去了，乐则提升了，以补偿人在生前所遭受的种种挫折罢了。如果人们所向往的“彼世”是这样，那么它在本质上恰恰是对“此世”依恋的一种最极端的表现。①

据此，我们可以简单地概括一下汉代与生死观尤其相关的此世精神。首先，让我们来看一下人们对于此生的态度。一般来讲，那时人们对人世具有强烈的依恋感，他们渴望长寿而害怕死亡。此外，他们关心世俗的事务并受世俗道德的约束，当然，这点在下文还将作进一步的解释。其次，其来生观念是这个时代此世精神的最好反映。这个时代的来生观念有两种主要形式：一种是成仙而升至天堂，在那里人欲不再遭受压制；另一种是人性化了的死后世界概念。死肯定是件恐怖之事，但是当它最终到来时，人们不得不作为不可避免的事实而接受它。但是，人们并非无所作为，即仍可以通过各种途径将人世延伸到死后世界使自己得到安慰。无论哪种情况，时人执著于依恋此世的强烈感受的程度显现得非常鲜明。

不过，汉代的此世精神在不止一个领域清晰可辨。转到思想史的另一个问题，即思想的高、低层面间互动，我们甚至仍可以对此点作进一步的阐明。

我们可以将东汉时期的儒学、民间道教分别视为代表思想的高层面与低层面，但是，这种一般性的区分需要作一些说明。由于儒学在汉代已成为国家所崇信的学说，它不仅得到帝国朝廷的支持，而且也不断得到士人阶层的完善，儒学被视为思想的高层面是容易理解的。确实，并不能简单地用这个事实来表示汉代的儒学仅停留在上层社会。如其一贯所为，汉代儒学也意在教化社会下层，因此做出各种各样的努力以普及其说教。尽管如此，就整体而言，尤其当我们联想到西汉董仲舒的《春秋繁露》和东汉的《白虎通》这样的正统儒学著作时，将儒学与汉代有教养的士人联系在一起是有理由的。②另一方面，汉代的民间道教由于构成非常多元，要确定它是什么相当困难。幸运的是，我们还有一部名为《太平经》的道教经典可以利用，现在一般都认为它包含着一些有关东汉的材料，并代表了东汉下层民众的思想与感情。下文我们还将谈到它，现在先让我们简单地假设它是一本民间道教的著作，进而来考察一下它在此世问题上及其与儒学的关系上的一些基本态度。

《太平经》与其说是关注超离此世而成仙，不如说是专注于世俗事务，特别是政治，读过它的人普遍为此事实所打动。它劝告人们为帝王寻找仙药，鼓励有能力者帮助帝

---

① Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 24. 编译者按：此句原是一长句，结构缭绕，照译甚难。故请教余先生后，最后决定打散原文结构，大体依照顺序，但又有调整，以意译为主，也顾及了句法和思路。

② 这点在侯外庐的《汉代白虎观宗教会议与神学法典〈白虎通义〉》一文中被过分强调，《历史研究》1956 年第 5 期，页 37—58。

王统治帝国。[①] 其政治思想的显著特点之一，在于它强调德而非罚的重要性，而这显然是借自汉代儒家，特别是董仲舒的著作。[②] 但是，这只是《太平经》的世俗精神和受儒学影响的一个方面。在其他方面，这一精神以及受惠于儒学是一样的，甚至更加活跃主动。我仅举数例来说明东汉民间道教徒的一般社会思想。《太平经》多处强调阳尊阴卑的观念，[③]众所周知，这个观念是儒家社会哲学的组成部分，如从《春秋繁露》与《白虎通》可见，它尤为汉代儒家所完善。

更有趣的是儒家所解释的君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的三纲说。《白虎通》正式提出此说。[④] 此后从未受到任何正统儒家的质疑。然而，此说也为道教徒所采纳，只不过以一种相当扭曲的方式。《太平经》反复强调，忠君、孝亲、尊师是三种要培植的最重要的德性。[⑤] 但在一处它明确指出，君臣、父子、师徒构成了所谓的三纲。[⑥] 此例似乎具有重要的意义。它表明民间道教并不是不加分辨地照抄儒家的理论教条，其借用只是满足其自身的目的。甚至以师徒关系取代原先的夫妇一纲在儒学中也有其根源。正如我们所知，儒家师徒关系在汉代极为紧密，东汉时期部分由于他们日益卷入公共世俗利益，情况更是如此。

在与三纲相关的所有德性中，孝道尤为民间道教所看重，[⑦]这只有依据汉代的历史背景才可能得到最好的理解。汉代儒家置孝道于诸德之首，甚至皇帝也不得不培养这一德性。为了普及这一观念，还以孔子的名义编写了《孝经》。该书对民众一定产生了难以置信的影响，连道教徒也相信它具有免除各种灾祸的神奇力量。《后汉书》中有许多事例记载读儒家经典甚至能远离盗贼。[⑧] 一处记载说黄巾道徒起兵后，一黄老道徒向朝廷建议，朝廷无需派兵去镇压叛乱，而应该派一将军北向读《孝经》，叛乱便会自行消灭。[⑨] 这个例子说明，道教徒受儒家经典的影响何等深远。另一个涉及《孝经》的奇异故事记载在《后汉纪》里，据该书，公元 190 年，两大臣上奏皇帝，称读《孝经》后有消灾祛邪的神奇效果，最后皇帝接受他们的请求，每隔几天就令他们两位当面诵《孝经》。[⑩] 这两位大臣是否与民间道教有关，我们不得而知，但无论如何，对《孝经》的这种迷信为后来的道教徒所坚持。譬如，5 世纪的著名道教徒顾欢确信《孝经》能使人祛除恶鬼与疾病两者的侵害。[⑪]

---

① 关于道教，特别是《太平经》的此世精神，余逊在他的《早期道教之政治信念》一文中作了富有启发性的阐述，《辅仁学志》卷十一，第 1—2 期（1942 年 12 月），尤其是页 98—107。

② 同上，页 18—20。

③ 王明，《太平经合校》，北京，1960 年，页 386—389。

④ 《白虎通》（tr. by Tjan Tjoe Som），2：559。

⑤ 例见《太平经合校》，页 73—85，311，405—409，550，583—584。

⑥ 同上，页 427。

⑦ 《太平校》将孝道列为人类所有价值中最为重要者，见同上，页 591—594。

⑧ 见秋月观瑛，《黄老觀念の系譜》，《东方学》第 10 期（1955 年 4 月），页 6。

⑨ 《后汉书》卷一百十一，页 11a。

⑩ 袁宏，《后汉纪》，万有文库本，卷二十六，页 313。

⑪ 《南史》，同文书局本，卷七十五，页 18b—19a。

考虑到这些事实，似乎至少在东汉，民间道教分享了儒家世俗学说中的大部分内容。在某种意义上，甚至可以倾向于认为前者只不过是后者的通俗翻版。一些学者相当怀疑《太平经》能否真正代表下层民众的观念，这或是原因之一。[①]

由前文关于思想史的问题的讨论，我相信，东汉时期的这种此世精神以及民间道教的儒学化，可以用观念从高层次到低层次的"渗透"来得到很好的解释。如果思想的两个层面相互尖锐对立，对时代的一些共同问题的态度毫无共同之处，我将会觉得更难以解释。

另一方面也必须指出，儒学也受到了民间道教的影响。我们也有证据表明，一些东汉儒生精通道教法术。事实上，从西汉到东汉，儒学从未曾停止过将宽泛意义上的民间道教融入自己的体系。将大量谶纬纳入汉代的儒家著述极好地证明了汉代儒学已在不小程度上受到了民间道教观念的影响。[②] 我们绝不将思想的两个层面间的"渗透"仅仅视为单向的，其中一个原因即在于此。

三 材 料

最后交代一下本文所使用的材料。我使用的材料涉及甚广，诸如哲学、历史、文学、艺术、考古发现和宗教文献等各种领域的材料都毫不犹豫地加以引用。多数材料早被证明是当时可信的资料，因而无需任何介绍与解释。但是关于民间思想，近来颇受学者关注的两本道家著作需要作些澄清，一本是上文提及的《太平经》，另一本是《老子想尔注》。我们逐一考察。

《道藏》中所发现的《太平经》主要由三部分构成。主要的部分就是《太平经》，它是最初更大的著作的一个节本，仅五十七卷；第二部分是十卷本的《太平经钞》，据信是整个原作的概述；第三部分仅有数页题为《太平经圣君秘旨》，它也应被认为是原本《太平经》的某种节录本。

该书最大的难点在于难以确定其年代。为了解决这个问题，过去二三十年间已提出两种不同的看法。在涉及这一现代争论前，我们不妨先简略考察一下汉代以"太平"为名的道教经典。就我们所知，汉代至少有两部带有"太平"字样的道经。一部出现在汉成帝时期（前32—前7）。一位来自齐地的道士甘忠将所撰十二卷名为《包元太平经》的著作上呈皇帝，他建议朝廷应再次受命于天，因为汉的统治行运期限将至。[③] 另一部出现在东汉顺帝时期（126—144），一位名叫宫崇的人将其师于吉（有时又作干吉）的

① 见戎笙，《试论太平经》，《历史研究》1959年第11期，页47—59。

② 参见宋佩韦，《东汉之宗教》，商务印书馆，页10—20；陈槃，《战国秦汉间方士考论》，《"中研院"史语所集刊》第17本，1948年，尤其是页46—57。

③ 《汉书》，商务印书馆，1927年，卷七十五，页13a。

“神书”进呈朝廷，书名为《太平清领书》，一百七十卷。[①] 据说此书后来成为太平道徒教义的基本经典。而根据《后汉书》唐代注者的意见，《太平清领书》与最初也是一百七十卷的《太平经》是同一本书。

现在我们可以去看有关这个问题的重要的现代争论。多数学者倾向于认为，《太平经》虽然经后人窜改，但它包含了大量的东汉材料。一般来说，学者们以三种不同方式检视该书：一是涉及思想的内容，二是历史背景，三是该书自身的流传。我们依次来概述一下现代研究的结果。

1. 涉及思想的内容。据《后汉书·襄楷传》，《太平清领书》一方面基于阴阳五行说，另一方面也关注如何使国家繁荣、子孙繁衍，尤其是对于皇帝而言。现代学者通过对现有《太平经》版本的仔细比勘，普遍得出这样的结论：该书包含的核心观念与《后汉书》对《太平清领书》的描述完全吻合。[②] 最近，学者们更多关注《太平经》的社会、政治以及经济思想，并得出相同的结论。[③]

2. 历史背景。确定《太平经》年代的另一个方法是找出其中反映了何种特殊历史背景。在这个方面，汤用彤作出了重大的贡献，他是第一个指出书中所用的某些术语仅见于汉代制度的现代学者。[④] 一个日本专家也采用了相似的方法，这种方法使得此书更容易理解。[⑤]

3.《太平经》的流传。这是有关《太平经》问题中争议最大的地方，学者对此分歧很大。我们不可能介入争论本身，所要做的只是简要重述一下至今由专家们所提出的两种不同的看法。一种看法坚持，虽然东汉时期的一百七十卷的原始《太平经》（推测它与《太平清领书》是同一本书）大部分已佚，但现存的今本《太平经》仍保留了不少的原始材料。该书或许到公元4世纪初犹存。[⑥] 但后来随着时间推移它又开始散失，直到公元6世纪下半叶得以部分重编，但已有窜改。但是宋（960—1279）以后，该书再次逐渐散佚。[⑦] 无论如何，今本《太平经》的大部分内容可被证明至少唐人，甚至晋人已将它等同于东汉的著作。[⑧]

但是，另一种看法否认现存《太平经》与《太平清领书》有任何关系。按照这种看法，东汉的作品唐以前便已散失，今本《太平经》只是从6世纪晚期名为《太平洞极经》的道

---

① 《后汉书》卷三十下，页10a—11a。

② 例见小柳司气太，《東洋思想の研究》，东京，1934年，页440—451；汤用彤，《读太平经书所见》，《国学季刊》，卷五，第1期（1935），尤其是页15—21；大渊忍尔，《太平經の思想について》，《东洋学报》，卷二十八，第4期（1941年12月），页145—168。

③ 见杨宽，《论太平经》，《学术月刊》，1959年第9期，页26—34；李春圃，《论黄巾起义的目的》，《吉林大学人文科学报》，1959年第2期，尤其是页103—105；余逊，《早期道教之政治信念》，页12—21。

④ 汤用彤，《读太平经书所见》，页17；这点杨宽已作进一步阐述，《论太平经》，页27—28。

⑤ 大渊忍尔，《太平經の思想について》，注2—7，页165—166。

⑥ 小柳司气太，《東洋思想の研究》，页433。

⑦ 大渊忍尔，《太平經の來歷について》，《东洋学报》卷二十七，第2期（1940年2月），页117。

⑧ 汤用彤，《读太平经书所见》，页14—16。

教著作中逐渐演变出来的。①

由于《道藏》中的现有文本性质颇为混杂，年代亦难考索，因此要非常清楚地考证《太平经》的流传希望不大。② 但在整体上，我们可以合理地采用一个比较折衷的观点，即《太平经》早在东汉已是一百七十卷是不太可能的，必须要将后来的补充与改易考虑进去。它也不可能成于一二人之手，而可能是在一个相当长的时段内的集体著作。尽管如此，若谨慎从事，现存《太平经》的部分内容是可以作为东汉的材料加以引用的。③

至于所谓的《太平经钞》可以说几句。一般说来，《钞》分成十部，可视它为亦含十部的原作的节本。它可能成书于9世纪末。④ 在此方面，它具有连接现存《太平经》消失的诸环节的价值。另一方面我们也必须了解，在使用时并非整个《太平经钞》具有同等的可信度。至少其甲部久已受到诸位学者的质疑，⑤近来已证明甲部是东汉以后很久出现的阑入之作。⑥

最后还必须提到的是《老子想尔注》，这是敦煌发现的最重要材料之一。尽管此书自唐代起即已失传，但据两项新近的研究，我们知道它是公元2世纪末3世纪初流行的道教著作。⑦ 更有趣的事实是，《老子想尔注》不仅与《太平经》有关，而且还是五斗米道在川陕地区传教的最基本读本。《老子想尔注》在许多地方与《太平经》的思想相同。因此，如果前者能被鉴定为真，它亦会帮助我们在确定后者的年代上更有把握。

这里稍及这两本书与当时起义的关系也许是合适的。众所周知，公元184年爆发了两起大规模的民间造反，并最终动摇了东汉帝国的基础。一个是在东边，以张角领导的黄巾军或太平道闻名；另一个是在西边，以张修继而张鲁领导的五斗米道闻名。⑧ 两起造反都与民间道教相关，而彼此是否一样或有所不同仍是一个颇有争议的问题。⑨ 在我看来，解决这个问题的一个方法，也许是对《太平经》和《老子想尔注》作比较研究。或可作这样的推测，即它们同属道教的两种版本而各自为两个群体使用。因为据《后汉书》，

---

① 福井康顺，《道教的基礎研究》，东京，1952年，页214—255。

② 应当指出，《太平经》敦煌残卷（S.4226号）可确定成于公元6世纪末，这对于这个问题的讨论带来希望，但其意义与价值还有待作进一步的考察。（见吉冈义丰：《敦煌本太平經について》，《东洋文化研究所纪要》，第22册，1961年1月，页1—103）

③ 王明，《太平经合校》前言，页2。

④ 王明，《太平经合校》前言，页11—15。

⑤ 例如大渊忍尔，《太平經の來歷について》，页120；另参见福井康顺，《道教の基礎的研究》，页217，注1。

⑥ 王明，《论太平经钞甲部之伪》，《"中研院"史语所集刊》第18本，1948年，页375—384。

⑦ 饶宗颐，《敦煌六朝写本张道陵著老子想尔注校笺》，香港，1956年；陈世骧，《想尔老子道经敦煌残卷论证》，《清华学报》新第2期（1957年4月），页41—62。

⑧ 关于东汉民间起义的研究已很多，以下是一些较重要的现代研究：杨莲生（联陞），《汉末黄巾之乱的一个新考察》，《史地周刊》，第103期，《大公报》，天津，1936年9月18日，页11；贺昌群，《黄巾贼与太平道》，《文史杂志》，卷二，第3期（1942年3月15日），页5—20；李光璧，《汉代太平道与黄巾大起义》，收入《中国农民起义论集》，北京，1954年，页1—14；秋月观瑛，《黄巾の亂の宗教性》，《东洋史研究》，卷十五，第1期（1956年7月），页43—56；Levy, Howard S.，"Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han," *Journal of the American, Oriental Society*, vol. 76, no. 4, pp. 214-227；Michaud, Paul, "The Yellow Turbans," *Monumenta Serica*, vol. 17, 1958, pp. 47-127.

⑨ 例如 Henri Maspero 简单地认为张修的群体是西部的"黄巾"（*Le Taoisme*, Paris, 1950, p. 152），但这个看法最近已受到 Michaud 的挑战，"The Yellow Turbans," p. 76—81。

张角大量使用《太平清领书》;[①]而据《典略》,张修在他所在的地区则教老子五千文。[②]在本文中我发现,虽然两书在论调上无疑都属于道教,在枝节上它们却略有不同。[③]

尽管我倾向于认为这两本书基本属于二三世纪,但在本文中我将非常小心地使用它们来支持文中的观点。只有不存在严重疑问,且符合汉代背景的材料,我才会使用。如果要两者择一的话,我宁愿犯漏用而非误用的错误。

（选自《余英时英文论著汉译集·东汉生死观》,上海古籍出版社,2005 年版）

---

① 《后汉书》卷六十下,页 11a。
② 引自《三国志》,同文书局本,卷八,页 23a。
③ 例见本书第二章,页 74 注 5。

历史视野中的贸易与扩张

前面我们已经在当时的制度语境内分析了汉代中国贸易与扩张的各个方面，以及它们在任何必要的时候和必要的地方所着重体现的政治意蕴。在本研究中，我们始终关注的是赋予汉胡经济关系相关历史事实以意义和统一性的基本结构，而不是历史事实本身。现在，我们有必要在广阔的历史视野中对几个主要的政治、经济、文化意义问题提起讨论，以为结语。

一　贡纳体系内的政治利益和经济利益

整个研究已经充分揭示出，作为对外关系领域中的支配性因素，贡纳体系无处不在。除了走私贸易这个唯一的例外，几乎所有类型的汉胡经济关系都直接或者间接地受到这一体系的牵制。不但贡品和礼物的交换是其内部所固有的，而且汉胡之间的民间贸易也是其不可分割的一部分。如同在丝绸贸易的例子中所体现出来的那样，甚至汉帝国边境之外的胡族人之间的非通贡贸易也发现可能源自中国的通贡活动。因此，有必要通过对其理论基础的讨论重新考察汉朝贡纳体系的真正特性。

在某种意义上，可以把贡纳体系背后的政治原则理解成胡族人对汉朝皇帝统治的承认。贡纳体系的基本组成部分——贡品和礼物的交换，不过是用经济方式对帝国政府与胡族人之间这种政治关系所做的仪式性表达而已。不过在这种理解之下，我们会发现把贡纳体系简单地解释为就是规范汉胡经济关系的机制是不够的。换句话说，贡纳体系不仅仅在对外关系领域起作用，它是整个汉帝国体系中的一个重要方面，不仅与胡族人有关，而且也与中国人有关。如果我们牢记中国各郡的“方物”也被要求每年送给朝廷作为中国人进献的贡品的话，这一点就很清楚。另一方面，不时地把皇帝的礼物赏赐给中国的有功官员和模范臣民也同样是很普通的做法。当然，这并不意味着在贡纳体系下中国人和胡族人会受到同等对待。事实上，所谓“承认皇帝的统治”不仅涉及不同层面的“承认”，而且也涉及到不同类型的“统治”，它们通常是随着从一个人群到另

一个人群的变化而变化的。正是基于这种观点，才有了中国人和蛮夷人的区分以及内蛮夷和外蛮夷的区分。贡纳体系的最终目的，是想通过建立一种持久的使国家和人民之间能够始终保持正常关系的帝国秩序，以实现政治稳定。因此贸易和扩张也必然要列入这个囊括一切的体系的总体范围之内。

在这个体系中，我们也可以看到儒家由近及远的扩张原则在起作用：离皇帝权力核心越近的特定族群越受注意。那么，根据这个基本原则，看来就不难理解：为什么内蛮夷如匈奴、羌等要比外蛮夷如西域人等更受汉廷的直接关注；为什么同是匈奴人，会在损害北匈奴人的条件下友好而慷慨地对待南匈奴人；以及如同我们的研究所充分揭示的那样，为什么从某种意义上说，陆路贸易在总体上比海上贸易发达得多。因此对于贸易和扩张来说，有着明显政治特征的汉代贡纳体系既有其优势也有其弱点。一方面，从长远的观点看，这一体系似乎能够使各胡族群体在历史发展的每一个阶段都保持一种相对平衡的状态，从而完全吸收贸易和扩张的成果。另一方面，这一体系也不可避免地给贸易和扩张带来限制，因为无论是充满欲望的商人对财富的无止境求取，还是奉行扩张主义的皇帝或者将军们对领土的无节制追求，如果无益于帝国的目的，都不能期望在这一体系下得到更多的鼓励。不过，在任何一种情况下，这一体系都将其合理性展示到了非凡的程度。

前面已经指出过，在贡纳体系下两个层面上的汉胡经济交往可以很容易地区分开来。在国家层面上，这种交往对中国始终是一种损失，而在个人层面上，它的确给各类单个的中国人带来了好处。在早先的讨论中，我已经清楚地说明，就其对国家财政的影响而言，贡纳经济交往对于汉代中国来说为什么以及如何成为一笔债务而不是资产。学者们已经普遍注意到，在中国皇帝的礼物与胡族人的贡品之间的交换当中，前者的经济价值总是大大超过后者。[①] 但这只是整体情况中的一小部分。如同汉代中国的例子所揭示的那样，我们不仅要考虑到征服战争中涉及的军费开支，而且要考虑到在新征服地区维持皇帝统治所需要的行政及其他开支。对于贡纳体系的建立来说，这两者都是先决条件。另一方面，个人层面上的汉胡经济交往需要进一步的详细阐述。

让我们引用《盐铁论》中一段非常有意义但却经常被忽略的文字作为开始吧。在为政府鼓励对外贸易的政策进行辩护时，大夫说：

> 汝、汉之金，纤微之贡，所以诱外国而钓胡、羌之宝也。夫中国一端之缦，得匈奴累金之物，而损敌国之用。是以骡驴馲驼，衔尾入塞，驒騱騵马，尽为我畜，鼲鼦狐貉，采旃文罽，充于内府，而璧玉珊瑚琉璃，咸为国之宝。是则外国之物内流，而利不外泄也。异物内流则国用饶，利不外泄则民用给也。[②]

---

① Owen Lattimore, *Manchuria, Cradle of Conflict*, p. 111; T. F. Tsiang, "China and European Expansion," *Politica*, pp. 3 - 4.

② 《盐铁论》，页 4；英译见 Esson Gale, *Discourses on Salt and Iron*, pp. 14 - 15。

这段文字对于我们的讨论的重要性几乎是不需要进行夸大的。首先，它用纯粹经济的方式揭示了当时中国人的汉胡经济交往概念。按照这一概念，这种交往总是对中国有利，因为正是通过交换贸易使中国获得了大量胡族人的各种珍宝。其次，虽然这一争论给我们的印象是国家也从这种交往中得到了极大的好处，但是如同我们后面将会看到的那样，归根到底却是一些个别的中国人包括皇帝才是真正的受益人。第三，这段文字对输入汉代中国的各种外国物品作了初步的描述，这将是讨论当时对外贸易的性质的基础。

让我们从皇帝对扩张和贸易的个人兴趣开始吧。如同我们已经看到的那样，秦始皇征服越南主要是因为他渴望得到当地的犀角、象牙、珍珠等稀罕之物。相当有意思的是，扩张主义者汉武帝统治时期的历史学家也作了类似的评述。司马迁已经将汉武帝向西南方的扩张，同枸酱在广州的发现和竹杖在大夏的发现联系起来。[①] 班固进一步概略地对此作了如下阐述："孝武之世……天下殷富，财力有余，士马强盛。故能睹犀布、玳瑁则建珠崖（海南岛）七郡，感枸酱、竹杖则开牂柯、越嶲，闻天马、葡陶则通大宛、安息。自是之后，明珠、文甲、通犀、翠羽之珍盈于后宫，蒲梢、龙文、鱼目、汗血之马充于黄门，巨象、狮子、猛犬、大雀之群食于外囿。殊方异物，四面而至。"[②]看来，汉朝皇帝的确对扩张以及将更多的胡族人纳入贡纳体系有着浓厚的经济上的兴趣。不过，关于皇帝的兴趣，有两点必须指出。第一，毫无疑问，上面提到的所有这些珍贵物品，主要都是奢侈品，而且极其昂贵，只有皇帝在他的私人生活中才能享用它们。在国家财政的层面上，它们一点儿也不能增加中国的财富；相反，如果说它们减少了中国的财富则是事实。在对大夫的上述对外贸易观点进行驳斥时，文学提出了尖锐的批评，这也可以在《盐铁论》中看到：

> 今骡驴之用，不中牛马之功，鼲鼦旃罽，不益锦绨之实。美玉珊瑚出于昆山，珠玑犀象出于桂林，此距汉万有余里。计耕桑之功，资财之费，是一物而售百倍其价，一揖而中万钟之粟也。夫上好珍怪，则淫服下流，贵远方之物，则货财外充。是以王者不珍无用以节其民，不爱奇货以富其国。[③]

最有意思的是，批评也是在纯粹经济的领域进行的，甚至更加实际地反对与胡族人进行贡纳交换。很清楚，大夫所看重的胡族人的"珍宝"实际上是奢侈品，在国家财政的层面上它们没有为帝国财富增加任何实质性的东西，正如文学所说，这些奢侈品对于勤勉的统治者来说是无用之物。这也正是发生在三国时期吴王孙权身上的事情。公元221年，魏文帝派使者到吴国索要珍珠、象牙、犀角、玳瑁以及孔雀等珍贵物品；吴国朝中官员全都建议拒绝这一无理要求，但是孙权最终决定按照魏国的要求去做，用他自己的话来

---

① 《史记》卷一百十六；Burton Watson，*Records of the Grand Historian of China*，2：296。
② 《汉书》卷九十六下。
③ 《盐铁论》，页5；Gate，pp. 15－16。

说，因为这些奢侈品“于我瓦石耳”。[①] 又公元 235 年，魏国派使者带着马匹到南方去要求换取类似的奢侈品，孙权同意交换，并说：“此皆孤所不用，而可得马，何苦而不听其交易？”[②]孙权的这种态度似乎完全印证了文学的批评。

但是，也必须指出的是，皇帝对外国珍宝的兴趣并不仅仅是因为他看重它们作为奢侈品本身的价值。这直接引出了我们的第二点，即作为胡族人贡品的珍稀之物对于皇帝来说也有荣誉性价值，贡品是臣服的象征。因此，胡族人对中国皇帝统治的认可程度通常是根据皇帝所拥有的各种异国珍宝来判定的。这说明了为什么在通常有着政治涵义的汉赋中，[③]会因为其拥有珍贵的贡物包括珠宝和礼物等而颂扬汉朝的统治。[④] 甚至公元 1 世纪的批判哲学家王充也在好几个场合赞叹地将汉朝比作周朝，因为前者拥有更加贵重的来自遥远的胡族人的贡品。[⑤] 难怪每次和帝（89—105）得到珍稀的进贡物品时，他都要命著名的女学者，即班固的妹妹班昭作一首赋来赞颂此事。[⑥]

皇帝对外国珍宝的这种浓厚兴趣在汉朝上流社会中也产生了反响，官员和贵族们也仿效皇帝的例子开始搜求类似的异国奢侈品。在班固写给他远在西域的弟弟班超将军的好几封信中，我们得知，某位窦先生，可能是皇帝的姻亲，从西域购买了各种奢侈品；其中一封信说，窦某曾经寄送 80 万钱到那里去购买了 10 多张地毯。另一封信是通知他的弟弟，窦某正在运载 700 匹杂彩（彩色的丝织物）和 300 匹白素（白色的丝绸）到西域，打算购买诸如月氏马、苏合香以及羊毛纺织品等奢侈品。[⑦] 这两个片断不仅揭示了东汉时期的贵族对外国商品多么感兴趣，而且跟我们所讨论的对外贸易有重要关系。至少可以证明两点：第一，10 多张地毯，价值 80 万钱，表明进口的商品极其昂贵。第二，在汉胡贸易中，钱和丝绸两者都被中国人用作交换媒介。第二封信中的例子也揭示出汉朝的丝绸被带到中国边境外的另一个重要渠道。

在第七章中我们已经看到，汉朝皇帝有时派使者带着黄金和丝绸到国外去求取珍稀之物，这一做法为贵族们所效仿。例如，有记载说，公元 2 世纪时，大权在握的皇帝姻亲梁冀曾派他的私人使者到许多国家去广求稀世异物。[⑧] 除了常规的贸易之外，当时的官员和有权势的人也可以从胡族人赠送的礼物中获取珍贵的外国物品。例如，章帝统治时期，李恂出任西域副校尉的时候，胡族质子和商人们就多次送给他奴婢、宛马、金

---

① 《三国志·吴书》卷二所引《江表传》。

② 《三国志·吴书》卷二。

③ 关于汉赋的政治性质，见 Helmut Wilhelm，“The Scholar's Frustration: Notes on a Type of Fu，” *Chinese Thought and Institutions*，pp. 310－319。

④ 相关的例子很多。尤其见班固为汉代的两个都城所作的《两京赋》，载《全后汉文》卷二十四。应该进一步注意到，张衡的《东京赋》中也提到了这些贡物财富，但是作者张衡认为皇帝应该看重有价值的人民而不是珍稀动物，应该看重有价值的谷物而不是稀有的奢侈品。见《全后汉文》卷五十三。

⑤ 刘盼遂，《论衡集解》，页 391，395—396。

⑥ 《后汉书》卷八十四。

⑦ 《全后汉文》卷二十五。不清楚究竟什么是苏合香。不过，F. Hirth 曾经认定它是安息香料（*China and the Roman Orient*，pp. 263－266）。

⑧ 《后汉书》卷三十四。

银、香罽(各种异香和地毯)等礼物。[①] 尽管出于他的道德原则和正直品质,李恂拒绝接受任何礼物,但是这个例子似乎表明,对于胡族人来说,赠送这些宝物给直接控制他们的中国官员,肯定已经成了一种既定的习惯做法。[②] 同样的习惯做法在腐败的中国官员中间也很流行。灵帝时期(168—188),孟佗因赠送一瓶从西域进口的葡萄酒赢得了臭名昭著的大宦官张让的青睐,从而得到了出任凉州刺史的任命。补充一点,有意思的是,这瓶葡萄酒也是孟佗从别人那里得到的礼物。[③] 这个故事充分揭示了中国人对外国奢侈品的珍爱程度。

此时此刻,看来有必要通过尝试对各种外国进口商品进行全面分类,以进一步阐明汉代中国对外贸易的性质。已有人恰当地指出,在秦汉帝国时代,长期的汉胡贸易主要局限于奢侈品的交换,[④]与东罗马、西域和海上国家之间的贸易尤其如此。对于这些奢侈品,可以简便地区分为两大类:活的商品和其他物品。我所说的活的商品,不仅指诸如大象、狮子、大鸟、宝马和犀牛等充塞皇家动物园及京师贵族园囿的珍稀动物,[⑤]而且也指人,包括奴隶和杂耍艺人。在第七章中我们看到,考古学已经表明有外国奴隶输入中国,很可能是通过海路来的。根据上面刚刚引述过的李恂的例子,我们进一步得知,奴隶包括男性和女性也从西域来到了中国。虽然从总体上说,汉代中国的外国奴隶数量似乎并不庞大,但是可以有把握地下结论说,他们的确作为商品到达了中国,而且在当时的豪富之家中还有着相当高的荣誉性价值。[⑥] 由于缺乏足够的证据,杂耍艺人在当时是否也是类似于奴隶的商品还很难说。可以肯定的是,他们经常被胡族国家如安息(Parthia)[⑦]和掸国(Shan)[⑧]等当作贡品进献给汉廷。不过,由于这些杂耍艺人一直证明最初是来自犁靬或者大秦,可能是指东罗马,那么他们就有可能是从罗马帝国的奴隶市场上买来的。否则就很难解释为什么罗马的杂耍艺人能够被别的国家当作贡品来使用。各种各样的杂耍艺人不仅逗乐了汉朝皇帝,而且也给大都市的人们带来了乐趣。根据公元1世纪对西京长安的描述,他们经常在巨大的广场上进行杂技表演。[⑨] 不清楚这些表演是否向大众开放,至少贵族们肯定能够和皇帝一起分享各种胡族技艺表演所带来的欢乐。可能一些贵族之家也拥有他们自己的外国杂耍艺人。

---

① 《后汉书》卷五十一。
② 另一个例子也可以用来证明这一点。陈禅在安帝时期(107—125)被任命为辽东太守,当时北匈奴在那一地区非常活跃。由于陈禅合理地对待这些胡族人,他们非常感谢他,在移居到别的地方去之前,他们向他赠送珍贵的物品。见《后汉书》卷八十一。
③ 汪文台编,《七家后汉书》卷五;《后汉书》卷一百零八以及注释。
④ Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, pp. 174 – 475.
⑤ 陈竺同,《两汉和西域等地的经济文化交流》,页12—13。
⑥ 关于汉代中国的外国奴隶问题,也见 Martin Wilbur, *Slavery in China during the Former Han Dynasty*, pp. 95 – 96;翦伯赞,《历史问题论丛》,页158—160。
⑦ Hirth, *China and the Roman Orient*, pp. 35 – 36.
⑧ *Ibid.*, pp. 36 – 37.
⑨ 《全后汉文》卷五十二;也可参见陈竺同,《两汉和西域等地的经济文化交流》,页22—24,以及刘光义,《秦汉时代的百技杂戏》,《大陆杂志》,页24—26。

至于另一类外国奢侈品，在中文文献中提到的品种就不计其数。不过，为了清晰起见，下面只讨论少数几种主要的代表性物品。首先，让我们从罗马帝国着手吧。在中文文献中，被视为罗马产品的物品清单通常长得惊人。① 不过其中一些还有待进一步认定，而一些则是错认的。② 一般说来，玻璃、羊毛和亚麻纺织品、珊瑚以及珍珠来自红海，琥珀来自波罗的海，而各种宝石被认为是罗马商人从西方运到汉代中国的。③ 在这些据说是从罗马进口的物品当中，只有两种认为是或多或少得到考古学证实的：玻璃和琥珀。琥珀的问题先前已经涉及过，无须在此重复。有报导说，可能是源自罗马的玻璃制品不仅在中国时有发现，而且在朝鲜和中亚也时有发现。④ 在河南发现的玻璃碎片使学者们相信罗马的玻璃在当时的确到达了中国。⑤ 更晚近的时候，从长沙的汉墓中发掘出一些玻璃制品。考古学家们注意到，至西汉末期，不仅玻璃制品的数量有极大增加，而且质量也有相当大的提高，并且怀疑这种现象可能与当时海上贸易的繁荣有关。⑥ 如果事实的确如此，那么它们中的一部分来自罗马帝国的可能性当然就不能被忽视。

从中亚和西域进口的物品主要由两大类构成：可口的美味如葡萄干和葡萄酒等，以及大量奢侈品，其中毛皮和羊毛纺织品占有特别重要的地位。它们是作为贡品或者贸易的商品从各民族和各地方包括匈奴、乌孙、安息和印度等来到中国的。⑦ 当时的玉也必须提及，除了装饰性价值外，玉还有重要的宗教意义。⑧ 虽然汉代中国也出产自己的玉，但是来自西域的玉尤其受到中国人的珍视。⑨ 在于阗附近的尼雅发现的写在木牍上的许多当时的信函表明，对于西域的中国居民来说，在那里买一些玉寄送回家作为给亲戚朋友的礼物是非常普遍的做法。⑩ 考古发掘进一步显示，于阗玉被大量输入汉代中国。⑪ 正如斯坦因正确指出的那样，著名的玉门关就是“因珍贵的于阗玉而得了这一有意义的名称，从古至今于阗玉都是从塔里木盆地输出到中国的重要贸易物品”。⑫

来自各海洋国家的是珍贵的海产品，主要是珍珠和玳瑁。作为个人装饰品，珍珠在贵族和富裕的平民中尤其流行。珍珠流行的原因不难寻求。首先，珍珠在质量方

---

① 比如见 Hirth, *China and the Roman Orient*, pp. 41 – 42, 73 – 74。
② 齐思和，《中国和拜占庭帝国的关系》，页 25 – 32。
③ G. F. Hudson, *Europe and China*, pp. 96 – 98.
④ Mortimer Wheeler, *Rome Beyond the Imperial Frontiers*, p. 175.
⑤ C. G. Seligman, “The Roman Orient and the Far East,” pp. 556 – 557.
⑥ 中国科学院考古研究所，《长沙发掘报告》，页 127—128, 129, 166。
⑦ 陈竺同，《两汉和西域等地的经济文化交流》，页 7—9。
⑧ 参见 Berthold Laufer 的综合性研究，Jade, *A Study in Chinese Archaeology and Religion*，特别是 pp. 296 – 297 关于汉朝时期玉的宗教涵义的讨论。也可参见松田寿男所写的一篇关于中国古代包括汉代的玉和珍珠的有趣文章，《禺氏の玉の江漢の珠》，《东西交涉史论》上卷，页 157—186。
⑨ 姚宝猷，《中国丝绢西传史》，页 12—13。
⑩ 罗振玉、王国维，《流沙坠简·考释》3：5a—6a。
⑪ Aurel Stein, *Ancient Khotan: Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*, 1: 132 – 133；以及他所著的 *Sand-Buried Ruins of Khotan*, p. 252。
⑫ Stein, *On Ancient Central Asian Tracks*, p. 166.

面有着非常广泛的差异。[①] 因此,即便是中等收入的家庭也买得起一些质量稍次的珍珠。其次,与当时的其他奢侈品相比,珍珠的供应源地更为恒定而少有枯竭。尽管当时的人们普遍看重来自远方如中亚和东罗马的珍珠,但是它们的主要来源地肯定还是附近的南海地区。[②]

在汉代中国与远方胡族人之间的经济交往主要局限于奢侈品的同时,其与邻近胡族人的经济交往则是在日用品的基础上进行的。匈奴、羌、鲜卑和乌桓人定期到边境上的各种"胡市"上与中国人进行贸易,这可以视为当时汉胡贸易中日用品交换的最好证据。如同我们在第五章中所看到的那样,姑臧城(在今甘肃)的"胡市"每天要结集四次——实际上这充分说明了双方对日用品交换的需求。正是在这种类型的汉胡贸易中,即便是贫穷的中国人也享有属于他们自己的份额。由于缺乏记载,现在不可能精确地知道在这种市场上可以得到一些什么样的胡族人的货物。根据前面对边境贸易的讨论,我们所能够判断的是,诸如牛、马、羊、骡和驴等活的商品是中国人能够从胡族邻居那里获得的主要商品。中国丝绸与胡族马匹的交换贸易尤其值得引起我们的注意。可能正是这种交易类型一直在国家层面和个人层面上进行着,从而不仅成为汉代,而且也是其后的朝代至少一直到宋朝时期汉胡经济交往的主要特点。应该补充的是,中国人和北方游牧民族之间其他商品的交易只能被视为这种贸易的补充。[③] 关于骡和驴,前引文学的批评说它们没什么用,但这一批评证明是不太公正的。事实上,如同第二章末尾所揭示的那样,随着时间的流逝,驴成了中国人最喜爱的牲畜,尤其是在东汉王朝时期。而且,它们被平民百姓广泛地派上了各种用场。[④]

根据上面的简要分析,很明显,作为个体的形形色色的中国人,上自皇帝下至平民百姓,都对贡纳体系下的汉胡经济交往产生了他们各自的兴趣。无法知晓的是,所有这些个人从这种交往中所获得的总量是否能够抵消建立和维持整个体系所带来的国家财政亏损。不过这是题外话。可以这么说,重要的是这两者不属于同一类型或者同一层面。无论如何,个人所得在任何直接的意义上都不能弥补国家的亏损。而且,国家总是倾向于将个人对胡族人财富的追求保持在一定的限度之内。我们已经看到,即便是皇帝,如果他过分沉湎于对外国珍宝的获取也不能免遭批评。中国人和胡族人之间正常的交换贸易是由国家严格管理的事务;而且无须赘言,边境上个别官员或者地方豪强强加给胡族人的经济剥削,尽管在当时不太普遍,也是受到国家严厉禁止的。有时国家甚至在损害个人所得的条件下参与对外贸易;例如,在三国时期,吴国垄断了台浦的珍珠贸易,[⑤]而魏国也垄断了某种称为

---

① 例如,在晋朝时期,合浦的珍珠被分成三个不同的等级,并征收不同的税额(《晋书》卷五十七)。对于汉代的珍珠来说,这种质量上的差异肯定也是如此。

② 参见 E. Schafer, "The Pearl Fisheries of Ho-p'u," p. 158。

③ 松田寿男,《絹馬交易に關する史料》,《内陸アヅア史論集》,页1—14。也可参见鲁金科,《考古学报》2: 43。

④ 《后汉书》志第十三《五行》一。

⑤ 《晋书》卷五十七。

"胡粉"的外国商品的销售。① 在这里,我们清楚地看到了国家利益和个人利益之间的冲突。尽管儒家学说通常反对国家与民争利,然而在实践中,这一儒家原则并不是总能得到奉行。的确也有官员推进民间贸易发展的例子,如孟尝对合浦珍珠业的贡献。② 不过,在这样做的时候,他们认为自己正在推进的不是个人所得,而是可以被部分地视为国家利益的全体人民的利益。

下面这个有意思的例子进一步阐明我们目前的讨论:魏大和年间(227—233),仓慈出任敦煌太守。以前,无论什么时候西域的胡商到中国来贸易,在与有权势的当地中国人的交易中,他们总是受到欺骗和压迫。正是仓慈最终扭转了这一局面,他用地方政府所拥有的物品去和胡商进行交易,同时把全面的保护扩展到他们身上。③ 在这个例子中,仓慈并不一定是爱胡族人甚过爱他自己的国人同胞。更确切地说,他是总把国家利益置于个人利益之上的勤政廉洁的中国官员的典型代表。

二　汉化、胡化和商业化——贸易与扩张的历史后果

众所周知,仅仅在汉帝国分裂大约一个世纪之后,即公元4世纪初,胡族人起义就在中国大肆爆发了,史称"五胡乱华"。④ 甚至在公元3世纪末,中华帝国的许多地方就爆发了零星的胡人起义。由于当时甫归统一的西晋王朝仍然有足够强大的军事力量,所有这些起义都被一一镇压下去了。⑤ 当时的人们普遍认为是(曹)魏国把过多的胡族人纳入了中国的版图之内。⑥ 但是,如同我们的研究所表明的那样,晋朝胡人之患的祸根在汉朝尤其是东汉时期就深深地种下了。汉朝时期臣服或者归降的胡族人总体上可以区分为外部胡人和内部胡人,后者一直居住在帝国之内。部分地以相信中华文明有着非凡同化力为基础的汉朝政策就是要一步一步地把归降的胡族人容纳进中华帝国的体系之中,并最终把他们转化成文明的中国臣民。在西汉早期,我们已经看到一些羌人就这样被带入帝国之内并和汉人杂居在一起。在东汉政府的包容性政策之下,我们发现中国边境之内的胡族人越来越多。在公元2世纪和3世纪的发展过程当中,归降胡人以急剧加快的速度被纳入中国地方政府的直接控制之下,并剥夺了胡人部族首领统治其人民的所有权力,只留下一个空头衔。⑦ 根据公元3世纪晚期的一份估算,仅在关中(陕

---

① 《全三国文》卷三十二。根据东汉时期的字典《释名》,36a,"胡粉"是用于脸部化妆的。也可参见 W. Eberhard, *Localkulturen im alten China*, pp. 219-221。

② 我们可以引用另一个例子。在灵帝统治时期(168—188),周憬出任桂阳太守,他为推进当地的海上贸易作了许多努力。见《全后汉文》卷一百零三。

③ 《三国志·魏书》卷十六。

④ 这五个胡族是匈奴、鲜卑、羌、氐和羯。全面的考察见 W. Eberhard, *Kultur und Siedlung der Rand völker Chinas*, pp. 35—87和王伊同,《五胡通考》,《中国文化研究汇刊》,页57—59。关于这些胡人起义性质的卓越而详细的研究,见唐长孺在《魏晋南北朝史论丛》中所写的文章,页142—145。

⑤ 唐长孺,《魏晋南北朝史论丛》,页142—145。

⑥ 见吕思勉,《两晋南北朝史》,1:25—27所收集的各种奏章。

⑦ 参见唐长孺,《魏晋南北朝史论丛》,页134—138。

西)地区,一百多万人口中就有一半是胡人。[①] 如此众多的胡人被纳入帝国之内,立刻使得崇高的儒家同化理论面临着严峻的考验。随后的历史证明,胡人汉化的过程不是一帆风顺的,而是一个极其艰难和痛苦的过程。消化所有这些胡人因素使中国花费了好几个世纪的时间,而且,在完成教化内部胡人的历史任务的过程中,从公元3世纪到6世纪整个分裂时期,中国在政治、经济、文化的发展方面也遭受了无数的挫折。

之所以造成这种局面,与其说是因为包容性政策本身不完善,不如说是因为这一政策在地方官员和豪强势力手中没有得到切实的执行。早在公元1世纪初就有人报告汉廷说,个别中国人的过度剥削是导致内部胡人反叛的根本原因。随着帝国内部胡人的增加,这种剥削的强度和规模也在加大。我们已经看到,至少在西元3世纪早期,许多归降的胡人就在中国政府的鼓励之下开始发展他们自己的定居农业生活。在许多例子当中,他们像普通的中国臣民一样,被要求向中国政府交纳或多或少的土地税。但是另一方面,许多胡人个体也被迫作为农奴为中国地主劳作,西晋王朝时期(265—316)的情况尤其如此。例如,在太原地区(今山西)好几千名归降的匈奴人被中国豪强家族雇佣为佃农。[②] 公元3世纪初著名的胡人首领石勒在年轻的时候就和他的许多族人同胞一起被卖到山东为奴;鉴于石勒后来为他的中国主人在田间干活,我们可以推测,这些胡人即使不是全部,也肯定是大部分变成了农业奴隶。[③] 这两个例子不仅表明了归降胡人受中国人剥削的程度,而且也说明了那时他们已经从游牧民转变成农民的事实。[④]

仅仅是奴役可能还不会使内部胡人变得危险。造成胡人起义威胁的直接诱因是,在奴役他们的同时,中国政府也在"以夷伐夷"的总体政策之下依靠大部分胡人充当边境防御或者征讨外部胡人的军事力量。尤其是在三国时期,魏、蜀、吴全都致力于通过引入更多的胡人到军队中来以加强军事力量。这一事实可能也说明了公元3世纪中国的胡人迅速增加的原因。[⑤] 随着内部胡人一方面受到奴役而另一方面又被武装起来,胡人起义就是意料中的事了。一些熟悉胡人事务的中国官员在比较早的时候就已经敏锐地意识到了这种危险性。比如说,在公元250年左右,著名的将军邓艾就向魏国朝廷建议,应该把与中国人杂居在一起的各胡族人逐步迁出中国。[⑥] 大约半个世纪之后,江统写了一篇著名的文章,进一步阐述了将所有内部胡人转移到中国边境之外的主张。[⑦] 显然,公元4世纪胡人起义的根源可以追溯到汉朝时期归降胡人所受的待遇上。

---

① 《晋书》卷五十六。
② 《晋书》卷九十三。
③ 《晋书》卷一百零四。参见 Yi-t'ung Wang, "Slaves and Other Comparable Social Groups During the Northern Dynasties (386-618)," *HJAS*, p. 320。
④ 参见唐长孺,《魏晋南北朝史论丛》,页150—151。
⑤ 参见唐长孺,《魏晋南北朝史论丛》,页128—132。
⑥ 《三国志·魏书》卷二十八。
⑦ 《晋书》卷五十六。

应该注意到,非常有意思的是,中华帝国在公元 4 世纪早期胡人起义中解体与西方的罗马帝国在公元 5 世纪哥特人(Gothic)的入侵中衰落有着惊人的相似之处。[①] 如果我们再稍微深入一点考察此事的话,甚至会发现更有意思的细节上的相似性。如果说罗马帝国也有蛮族人政策的话,似乎也是出于最终同化他们的想法而将日耳曼人(Germans)吸收进边境省份。[②] 就像汉朝的"属国"一样,罗马也允许这些内部的蛮族人自己组织成独立的单元,称为联邦。如同一位历史学家所简明指出的那样,"在联邦的名义下,他们保留自己的首领、习俗和语言;他们不受帝国法律的约束"。[③] 就像汉代中国的内部胡人一样,联邦也要戍守罗马边境,从内部防范其他蛮族人乃至他们自己的亲属的侵袭,作为回报,罗马会支付工钱或者给予土地。[④] 几乎不用说,这些蛮族人,尤其是日耳曼人也渗透进了罗马军队中。在公元2 世纪和3 世纪早期,这些外国援军就已经从居住在边境之外的蛮族人中被招募进来了。后来甚至罗马军团也不得不依靠这些蛮族人提供兵源。在公元 4 世纪中期,士兵(miles)就变成了蛮族人(barbarus)的同义词。[⑤] 为了争取让蛮族人服兵役,罗马人也给游牧民族提供机会让他们作为自耕农到帝国之内定居。这些蛮族定居者在比利时(Belgic)省被称为 laeti,在意大利(Italy)和高卢(Gaul)被称为 gentiles,必须要指出的是,他们并不是自由人(laeti 是日耳曼语词汇,意指半自由的)。他们受到世袭兵役制度的束缚,就是说,他们的孩子要像父母一样服役。不过,另一方面,他们拥有对 laeti 土地的世袭使用权。[⑥] 这一政策尤其使我们想到,东汉初年鼓励内部胡人发展定居农业生活,以便在常规基础上向中国政府提供兵役和劳役的总趋向。如同前面刚刚揭示过的那样,在西晋王朝时期,数千胡人也作为农奴受到奴役,其中许多胡人农奴甚至被中国政府卖给了汉族地主。[⑦] 不足为怪,罗马帝国中如此惊人相似的发展也会导致相似的后果。如同中华帝国的情形一样,用伯里的话来说,罗马帝国"之所以被瓦解,不仅或者主要是因为受到公开的敌人从外部的袭击,而且也是因为那些被允许作为联邦和臣民进入国门的蛮族人的自作主张"。[⑧]

在罗马历史上,既有蛮族人罗马化的问题,也有罗马人蛮族化的问题,两者都具有重要的历史意义。在中国历史上也可以看到相似的问题: 胡人的中国化和中国人的胡化。尽管直到公元4 世纪之后,它们才成为尖锐的问题,尤其是在中国北方,但它们的起源则至少可以追溯到汉朝时期。

---

① 例如,Arthur Waley 就把公元 317 年洛阳落入胡人之手比作公元 410 年罗马所遭受的哥特人袭击。见他的文章 "The Fall of Lo-yang," *History Today*, pp. 7 – 10。

② Harold Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, p. 114.

③ Ferdinand Lot, *The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages*, p. 196.

④ H. St. L. B. Moss, *The Birth of the Middle Ages*, *395 – 814*, pp. 17 – 18.

⑤ Lot, p. 232; Moss, p. 21.

⑥ J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, 1: 40, 98 – 99; Lot, p. 106.

⑦ 唐长孺,《魏晋南北朝史论丛》,页 150 – 152。

⑧ Bury, 1: 97 – 98.

让我们首先看看胡人的中国化。在汉代中国的政治、经济和文化影响下，外部胡人和内部胡人都迈向中国化。在外部胡人当中，我们可以引用西域的两个贡纳小国为例。公元前65年，龟兹王和他的妻子——早年曾在长安学习过中国音乐的乌孙公主，一起到汉廷朝贡。这对王室夫妇受到很好的接待，并赐给他们大量皇帝的礼物，包括封号、各种精美的丝绸以及其他珍贵物品。他们在中国留居了大约一年。由于两人都彻底中国化了，而且非常喜欢汉朝的衣服和制度，所以返回家乡之后，他们也模仿汉朝皇帝的生活方式来生活。不过，应该注意到，有意思的是，他们的模仿立即遭到许多邻近的其他胡人的嘲笑，都说“驴非驴，马非马，若龟兹王，所谓骡也”。① 另一个中国化的例子可以在莎车国找到。在王莽统治时期，莎车是少数几个拒绝接受篡位者统治的西域国家之一。如同我们被告知的那样，这是因为莎车国王曾作为质子在汉朝都城度过了他早年的时光，从此以后他就成了一个非常崇拜中国文明的人。他甚至在自己的国家采用了一些汉朝的政治、法律制度，而且一直教导他的儿子们要保持对汉家的忠诚。② 他蔑视王莽权威的理由即是出于对刘姓皇室的忠诚，这可能更多的是表面上的而不是实际的理由。* 尽管如此，也很难否认，至少这位国王知道如何用中国化的方式来使自己的行为合理化。这个例子也告诉我们，长期留居中国肯定使各贡纳国家的许多质子被中国化了，从而在相当大的程度上有助于把中国文明扩展到汉朝的边境之外。③

汉代中国之外的匈奴人的中国化也需要作些进一步的评述。首先，匈奴在中国的影响下发展了农业。1949年和1950年，俄罗斯考古学家对伏尔加河下游和色楞加河交汇处的哥诺底斯克（Gorodisce）的系统发掘中，连同其他匈奴遗物出土了小米和犁铧头，其时代可以确定为汉朝初年。考古学家认为匈奴人自己也发展农业，并利用战争中的中国俘虏为他们耕种土地。④ 从蒙古诺颜乌拉的匈奴墓葬中也出土了小米种子。⑤ 这些发现看来与中文文献中关于至少在公元前1世纪初匈奴人就已经种植各种小米的记载非常吻合。⑥ 尽管有考古学上的证据，但必须指出的是，在匈奴的经济生活中农业的作用可能并不十分重要。正如鲁金科所说，“在任何情况下，对小米的需求量都大大超过种植它们的可能性，匈奴主要从中国获得小米，还有大米”。⑦

根据考古发现可以推断，匈奴物质文化的所有基本方面都在或大或小的程度上被

---

① 《汉书》九十六。应该注意到，这一著名的嘲笑后来进入了汉语中，现今仍然用“非驴非马”一词来指各种不成功的或者不成熟的模仿。

② 《后汉书》卷八十八。

* 译按，根据《后汉书·西域传》的记述，王莽时期匈奴乘机重新控制西域，莎车“不肯附属”的主体当是匈奴，恐与王莽新朝无关。余先生所言“蔑视王莽权威”，依据或是莎车王延“常敕诸子，当世奉汉家，不可负也”，但在汉廷与匈奴争夺西域控制权时，西域诸国所谓的“汉家”可以在胡—汉之分的意义上理解，而不一定专指刘汉，排拒新莽。

③ 参见伊濑仙太郎，《西域經營史の研究》，页59。

④ Karl Jettmar, "Hunnen und Hiung-nu-ein archäologisches Problem," *Archiv fur Völkerkunde*, pp. 170－171.

⑤ S. I. Rudenko, *Kul'tura khunnov i noinulinskie kurgany*, p. 28.

⑥ 《汉书》卷九十四及颜师古的注解。

⑦ Rudenko, p. 29.

中国化了。例如，他们穿戴中国的丝绸，用骨制的筷子吃中国的大米，住在中国式的半泥土棚屋里，还有仿制中国的马车。如此一来，在日常生活的四个主要方面即衣服、饮食、居所和交通（用汉语则可集中表述为衣食住行），匈奴人都深深地感受到了中国的影响。鲁金科甚至认为，匈奴仿照汉朝的模式对人口和家畜进行普查登记以便征收赋税。①

内部胡人中国化的水平更高。可以说他们的中国化是一种同化而不是模仿。② 如前所述，在政治方面，归降的胡人尤其是自东汉时期以来，要么被置于中国政府的监视之下，要么是受到中国政府的直接控制，而在经济方面，他们也向着农业化迈进。这样一来，他们的生活方式也就日益变得中国化了。不过，他们的中国化也体现在其他许多方面。例如，就像罗马帝国时期蛮族人姓名的拉丁化一样，从汉朝时期开始，归降的胡人普遍采用中文名字，现在只有通过仔细的研究才能辨别出他们的胡人起源。③

公元4世纪初匈奴叛乱的重要首领刘渊及其儿子的例子，可以充分证明内部胡人所面临的中国文化的影响程度。首先，采用汉朝皇帝的姓作为他们自己的姓，就足以证明他们对中国化的倾向性。而且，使用这个姓并不是从刘渊开始的，而是早在汉朝时期就由他的先祖所选定。第二，根据他的例子，我们也可以得知，至少在公元3世纪，匈奴贵族肯定就已经接受了很多中国教育。年轻的时候，刘渊就喜欢在著名的儒学大师的指导下学习中国的经典和历史。魏末晋初他作为质子居住在洛阳期间，也在中国官员和学者中结交了不少朋友。④ 他的两个儿子刘和与刘聪，都被描述成是同样通晓中国经史的人，而后者甚至还是优秀的书法家和诗人。⑤ 进一步考察那些帮助刘渊建立了中国历史上第一个胡族王朝的匈奴首领们的传记资料会发现，他们几乎全部都有着良好的儒学教育背景。⑥ 这一事实说明了为什么匈奴在叛乱之初自称要继续汉朝皇帝的统治，并以汉为国号。⑦

其他的胡人如羌、鲜卑和氐，自他们在汉朝时期被纳入中国以来，也经历了一个类似的中国化过程。⑧ 非常具有讽刺意味的是，一方面正是汉朝包容胡人的政策导致了公元4世纪初普遍的胡人起义，以及其后三个世纪中国北方的不断胡化，而另一方面也正

---

① Rudenko, p. 114. 关于中国式的建筑物，应该注意到，数十年之前，俄罗斯考古学家在 Abakan Minussinsk 地区发现了一幢中国式住房。根据典型的汉代瓦当上的汉字铭文，我们所能判定的是这幢房子修建于西汉末年。俄罗斯考古学家认为它是公元前99年投降匈奴的著名将军李陵的住所（Jettmar, "Hunnen und Hiung-nu-ein archäologisches Problem," p. 170）。近来一位中国考古学家认为，这幢有争议的房子很可能是王嫱（昭君）的长女所使用的居所，王嫱是中国历史上最有名的女性之一，她于公元前33年以汉室公主的身份嫁给了呼韩邪单于。见周连宽，《苏联南西伯利亚所发现的中国式宫殿遗址》，《考古学报》，页55—56。也可参见 Tsunoda Bunei 在 *Kodaigaku*, 6: 1（April, 1957）, pp. 87－95 中对这一问题所作的长长的注解。

② 见黄烈最近的讨论《五胡汉化与五胡政权的开始》，《历史研究》，页131—142。

③ 见姚薇元的精彩研究《北朝胡姓考》。

④ 《晋书》卷一百零一。

⑤ 同上，卷一百零一、卷一百零二。

⑥ 同上，卷一百零一、卷一百零二、卷一百零三。

⑦ 参见王伊同，《五胡通考》，页60。

⑧ 同上，页62—66。

是由于同样的政策逐步导致了所有内部胡人的中国化,直到他们最终在重新统一的隋唐帝国时期被淹没在中国人之中而无法辨别为止。

密切的汉胡交往,特别是经济交往也在某种程度上影响了当时中国人的生活方式,为了简便起见,这里将其称为"胡化"。从历史的观点来看,东汉社会似乎比西汉社会更为胡化。不过,这也不必感到奇怪,因为接受外国的东西总是需要时间的。

导致胡化的原因,不仅是因为外国商品被不断引入中国,这在前面已有简要陈述,而且也是因为越来越多的外国人尤其是外国商人不断来到中国。有关外国商人在中国活动的蛛丝马迹,在西汉时期还很少被找到。不过,到东汉时期,中国人对所谓的"胡商",尤其是那些来自西域的"胡商"的认识便有相当明显的进展。当时外国商人深入到中国内地乃至东汉的都城洛阳。公元57年,光武帝驾崩后,京师所有的西域胡商共同修建了一座庙宇祭祀这位皇帝。[①] 公元2世纪中期,一名西域胡商误杀了大权在握的皇帝姻亲梁冀私人动物园中的一只兔子;结果,十多名胡人受到指控并被判处死刑。[②] 公元3世纪初,敦煌太守仓慈给所有想去洛阳贸易的西域胡商颁发了"过所"通行证明。[③] 如同这三个例子所表明的那样,在整个东汉时期,胡商从来没有停止过造访中国,这进一步证实了汉胡贸易的繁荣。最后一个例子尤其值得注意,因为它告诉我们,就像对中国臣民的要求一样,胡人在中国旅行也使用同样的"过所"通行证明。东汉时期的中国人已经非常熟悉西域胡商的行为方式,以至他们把公元1世纪著名的马援将军比作西域胡商,因为这位中国将军也有每到一个地方都作停留的习惯。[④]

这种与胡族人及胡族商品的不断接触,不可避免地在汉代社会的许多方面留下胡化的痕迹。历史学家和考古学家同样都普遍觉察到了汉代文明中显著的胡族风格。[⑤] 在这里我们不必考虑细节问题。下面挑选出来的三个例子足以为证。首先,让我们从皇帝和贵族开始。据载,灵帝(168—188)的日常生活是完全胡化的;他不但喜欢胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭,而且喜欢胡人的音乐和舞蹈。如同我们被告知的那样,这位皇帝胡化的榜样,得到京师中所有贵族的竞相效仿。[⑥]

我们的第二个例子只涉及士人阶层。众所周知,中国的士人在长期分裂的魏晋南北朝时期(220—589)沉溺于自我陶醉之中,以至于到了他们普遍在自己脸上涂抹白粉的程度。就我们所知,这种做法至少在公元2世纪就开始了。质帝刘缵统治时期(146—147),一位高级朝臣受人指控,其中一项就是在参加皇帝的葬礼时脸上涂了

---

① 《东观汉纪》,国学基本丛书,页143。
② 《后汉书》卷三十四。
③ 《三国志·魏书》卷十六。
④ 《后汉书》卷二十四。关于马援,见 Henri Maspero,"L'expédition de Ma Yuan," *BEFEO*, pp. 11-18.
⑤ 见次弓,《两汉之胡风》,《史学年报》,页45—54;《世界考古学大系》,7:143-146。
⑥ 《后汉书》志第十三《五行》一。关于所谓的"胡床"实际上是椅子之说,见藤田丰八,《東西交涉史の研究——西域篇》,页143—185;C. P. Fitzgerald, *Hu-ch'uang or Barbarian Beds* 和 W. Eberhard, *Localkulturen im alten China*, pp. 22-23。

"胡粉"。[①] 先前我们已经看到,三国时期魏国政府就已经发现垄断"胡粉"的销售有利可图,这表明对于这种特殊的外国商品有着相当大的市场需求。不知道中国士人脸上涂粉的做法是否是在外国的影响下开始的;但是,使用"胡粉"本身毫无疑问就是一种胡化的行为。

我们的最后一个例子属于宗教领域,它影响到上自皇帝下至平民百姓所有阶层人的生活。就像现在学者们所倾向于赞同的那样,胡人的宗教,即佛教,大约在公元纪年初传入中国。[②] 这一宗教的到来与汉朝时期汉胡经济交往密切相关,因为前者的确正是沿着胡商所使用的同一条贸易通道来到中国的。例如,佛教从西北方向的传入就认为是运用了著名的丝绸之路。[③] 如果我们牢记,如前所示,东汉时期的洛阳一方面是一直有"西域胡商"社区存在的地方,另一方面又是最重要的佛教中心,那么对外贸易与佛教在中国的传播之间的关系立刻就变得很清楚了。这种关系具体表现在来自安息的安玄的例子中。安玄作为商人于公元 181 年抵达洛阳,但后来热心于在中国宣扬佛教的工作。[④]

佛教也随着各海洋国家的胡商经海路来到中国南方,然后为时人所熟知。最早提及佛教在中国的存在,是公元 65 年与楚王英有关的一道皇帝诏书,这似乎表明了佛教的存在也与当时的海上贸易有关的可能性。[⑤] 如同我们在上一章中所看到的那样,东汉时期的中国——印度贸易通常都采用海路。当然也可以合理地猜测,在那些从交阯到广州[⑥]的中国沿海地区的印度商人中,无疑也有佛教徒。[⑦]

从佛教逐渐被中国人接受的历史过程中,可以进一步看到汉朝时期汉胡贸易与中国宗教胡化之间的关系。根据《后汉书》的作者范晔的说法,楚王英是第一个皈依佛教的中国人。他的皈依导致其他许多人转而向这一胡人的宗教寻求救助。后来桓帝(147—167)对老子和佛陀两者都进行祭拜。从此以后,平民百姓也开始信奉佛教,佛教由此在中国兴盛起来。[⑧]

这一从社会历史的观点来看极具重要性的总体性观察,至少得到了我们现在所掌握的与东汉时期的佛教有关的少量证据的证实。如同已经指出的那样,第一次明确提出佛教存在的说法可以在公元 65 年与楚王英相关的皇帝诏书中找到,[⑨]桓帝对佛陀的

---

① 《后汉书》卷六十三。对这一时期士人自我陶醉的讨论,见余英时,《汉晋之际士之新自觉与新思潮》,《新亚学报》,页 56—58。

② 现代关于佛教传入问题的讨论非常多。简明扼要的英文描述,见下面两部最近的著作: E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 1: 18 - 43; Kenneth Ch'en, *Buddhism in China*, pp. 27 - 53。最好的中文描述,见汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》,特别是 1: 47—86。

③ Zürcher, pp. 22 - 23.

④ Zürcher, p. 34; K. Ch'en, p. 40; Arthur Waley, "Life under the Han Dynasty," *History Today*, 2: 92.

⑤ Zurcher, p. 26.

⑥ 关于公元 3 世纪早期这些地方的胡商,见劳榦,《汉代的陆运与水运》,页 90。

⑦ K. Ch'en, p. 38.

⑧ 《后汉书》卷八十八。

⑨ 《后汉书》卷四十二。

祭拜也得到公元166年襄楷所上奏疏的证实。[1] 对中国民间流行的佛教进行最早描述的年代则在公元193年或者194年，要比上述两者晚得多。[2] 撇开诸如楚王英是否是第一个中国佛教徒之类的细节问题不论，就佛教征服中国的历史过程而言，范晔的陈述无疑是真实可信的，即它从贵族开始，然后渗透到大众之中。换句话说，它是一个从上层社会向下层社会发展的过程。根据当时汉胡贸易的背景，能够充分理解佛教对汉代中国的征服所采取的这种特殊方式。如同上面的讨论所揭示的那样，对外贸易，尤其是中国与中亚之间的贸易，本质上是一种奢侈品的贸易。能够买得起奢侈品的是贵族而不是平民，因此贵族会更多地受到外国的影响。由于同样的原因，在中国的胡商肯定也与贵族有着比与平民百姓更加密切的接触。因此，汉代中国宗教的胡化开始于上层，看来是十分自然的事了。

在我即将结束我的研究之前，还应该进一步注意到，至汉朝末年，中国的上层社会不仅胡化的程度相当深，而且任由自身经受强烈的商业影响，再次为了简便起见，将其称之为商业化。不过，汉代上层社会这种不断发展的商业化，要放在东汉时期的贸易，包括比西汉时期繁荣得多的对外贸易的背景下去理解。这一点在当时的社会批判者对商人阶层的生活及其活动的描述中可以进一步看到。在西汉初年，商人的确也是非常活跃的，通常有描述说他们“周流天下”。[3]但是到东汉时期，我们才能够在文献中遇到对商人生活详细而生动的描述。作为例证，我举出下面这两段讲述他们自身的有意思的文字。在公元2世纪中叶的著作中，王符这样描绘他所处的时代：

> 今举世舍农桑、趋商贾，牛马车舆，填塞道路，游手为巧，充盈都邑。治本者少，浮食者众……今察洛阳，浮末者什于农夫，虚伪游乎者什于浮末。[4]

更加生动传神的描述出自仲长统（180—220）的笔下：

> 汉兴以来，相与同为编户齐民，而以财力相君长者，世无数焉。而清洁之士，徒自苦于茨棘之间，无所益损于风俗也。豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计。船车贾贩，周于四方；废居积贮，满于都城。琦赂宝货，巨室不能容；马牛羊豕，山谷不能受。妖童美妾，填乎绮室；倡讴伎乐，列乎深堂。宾客待见而不敢去，车骑交错而不敢进。三牲之肉，臭而不可食；清醇之酎，败而不可饮。睇盼则人从其目之所视，喜怒则人随其心之所虑。此皆公侯之广乐，君长之厚实也。苟能运智诈者，则得之焉；苟能得之者，人不以为罪焉。[5]

---

① 《后汉书》卷三十下。
② 《后汉书》卷四十三；《三国志·吴书》卷四。进一步的讨论，见汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》，1：71—73；Zürcher, p.28。
③ 《史记》卷一百二十九、卷一百十八；《汉书》卷四十五。参见 N. L. Swann, *Food and Money in Ancient China*, p.437。
④ 《潜夫论》，四部丛刊缩本，页18。*Food and Money in Ancient China*, p.437。
⑤ 《后汉书》卷七十九；《全后汉文》卷八十八。不同的英译见 E. Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, pp.219－220。

很容易看出,这段文字中关于商人日常生活的细节肯定有某种程度的故意夸大。尽管如此,由这样生动逼真的描述所展现出来的总体情况几乎没有留下多少可供质疑的余地。

在这种背景下,上层社会在一定程度上的商业化就只能看作是很自然的事了。少数几个例子就足以证明东汉上层社会与贸易之间的紧密联系:据载,公元159年,桓帝到榆中(在甘肃)和代(在山西)等地巡游之时,随行的就是一位带着金钱和商品的洛阳大商人。① 公元2世纪中叶,贵族和宦官都因其不断增加的利润而投入到私营旅舍的生意当中。② 根据另一条公元2世纪的材料,当时的地主阶层一年之中有九个月都普遍在从事各种贸易活动。③

最后以胡化的灵帝为例作结,胡化的灵帝之例尤其揭示出汉朝皇帝生活中的商业化意味。据载,灵帝好几次在西园中和他的后宫采女玩商人的游戏。他让采女们扮作私营旅店的女老板,而他自己则装扮成一个行商,在每一个"私人客舍"都作停留,以享受"女老板"的款待。④ 这个故事至少揭示了关于公元2世纪末汉代社会的两个有意思的事实。第一,它说明了当时商业的普遍繁荣,以至皇帝也熟悉商人的生活。第二,它证实了我们先前的看法,即私营旅店的发展主要是因为行商的增加所致,这反过来也充分说明,东汉王朝时期存在着更为繁荣的贸易。因而,最为重要的是,我们在汉朝皇帝个人身上看到了胡化和商业化这对孪生历史力量的统一性和具体化。

（选自《余英时英文论著汉译集·
汉代贸易与扩张》,上海古籍出版社,2004年版）

---

① 《水经注》卷一。关于这条材料有一个小地方需要作出解释。显然是依据不同的《水经注》版本为基础,唐长孺把这里的桓帝当作了公元4世纪早期的一个鲜卑首领,因为他的版本说"(拓跋)魏桓帝十一年(305)"(《魏晋南北朝史论丛》,页194)。但是我的版本《永乐大典》影印本说"昔汉桓帝十三年"。我认为《永乐大典》的版本可能更为可靠,理由如下:1. 所谓桓帝十三年即是延熹二年(159),在那一年桓帝的确到长安巡游察访过,尽管没有提到榆中和代也包括在行程中(《后汉书》卷七)。2. 如果该桓帝是一个鲜卑首领,就会难以理解,在公晋王朝仍然控制着统一中国的公元305年那么早的时期,怎么可能会由一名洛阳商人随行。就我根据文本的判断而言,这名商人显然从洛阳就一直跟着桓帝。当然,我的版本也留下一个无法解决的疑点,那就是,为什么它说"桓帝十三年"而不是"延熹二年"。不用说,整个段落肯定有某种讹误。尽管如此,如果我们根据历史背景对两个不同的版本进行比较的话,我所采用的版本无疑更加切合事实。

② 《后汉书》卷三十六。

③ 《全后汉文》卷四十七。参见杨联陞,《东汉的豪族》,《清华学报》,页1028—1029。

④ 《后汉书》志第十三《五行》一。

《方以智晚节考》自序、增订版自序

自　序

历史人物评价，古今往往异趣。盖时代既殊，观点随之而变，固其宜也。明清之际，桐城方密之以智才思照耀一世，然身后品藻则已屡经改易。当乾隆之世，汉学鼎盛，四库馆臣极称许《通雅》，所重者显在其考证，此第一期也。密之早年治学，博雅所及，兼通物理，与并世耶稣会诸子颇上下其议论。"五四"以来，远西郯子见重于中土，言密之者率多推其为近世科学与音韵学之先驱，此第二期也。洎乎最近，学风再变，思想与社会之关系最受治史者注目。密之少负澄清天下之志，接武东林，主盟复社，言思所涉，遍及当时社会问题之各方面，则宜乎今人之特有爱于密之者转在其为一时代之先觉矣。此第三期也。

然当密之生前，其自期果何如乎？同时流辈之视密之又何如乎？就史学立场言，此皆最先当知之事也。密之《史断》篇尝云："尚论古今，贵有古今之识。考究家或失则拘，多不能持论，论尽其变。然不考究，何以审其时势，以要其生平？"故未详密之一生遭际而畅论其学术，其事终为有憾。不幸密之事迹在晚明诸遗老中最为隐晦，三百年来不仅无人谱其生平，即欲求一翔实可信之传记亦渺不可得。昔魏叔子见密之，有犹龙之况。其言自别有所指，然及今视之，漫漫三百年间密之固始终为一见首不见尾之神龙，则又何其适耶！

余为密之晚节考，事出无心，旅居海外，囿于见闻，用力虽勤，所获实寡。然犹冀此一得之愚或足为知人论世之一助。且实事既彰，高明之士亦更可从而发挥引申，极尽其变。故卒不辞简陋，刊而布之。《方中履及其〈古今释疑〉》一篇与此考之成颇有因缘，附于文内，盖亦可见方氏之遗民家风焉。附录诗文若干篇，半属密之晚作，半属直接史料。考论不能无主观之偏，得此稍可救正。善乎章实斋之言曰："撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫智以藏往，神以知来；记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起。故记注藏

往似智,而撰述知来似神也。"虽未能至,窃师其意。密之殉难在辛亥,余为此考,亦在辛亥,相去适三百年,此则偶合耳。

底下短书承钱师宾四慨允撰序,密之地下有知,其亦必欣然相许乎?余知治明清思想,启途于师著《中国近三百年学术史》,此考之作,尝窃比于师门拾遗补阙之役,然亦终不自知其果有当否也。

余英时　1972 年 4 月 14 日

增订版自序

《方以智晚节考》初版刊于 1972 年。十四年来有关密之生平之新史料层出不穷,每睹有可以是正原书之疏误者辄记而存之。积久则连缀成篇,以补前愆,先后共得三篇,凡七万言,几与旧考相埒。传世文献之与密之晚节最有关系者大约已止于此,故此一问题之研究已可告一段落。兹汇合新得旧考于一编,勒为定本。至旧考之误则不加改正,以见先后论断因资料不同而变迁之过程。又旧本附录收有"晚年诗文辑轶"与"重要参考资料"两项,约两万言。新版"附录"部分增添不止两倍。《青原山志略》中保存密之晚年诗文语录逾两万字,余皆一一辑出,以备研治密之思想者之参考。《志略》在中国大陆或非难得之书,然在海外颇不易觏。以余所知,仅巴黎与美国普林斯顿各藏一本而已。"重要参考资料"项内增补方中通《陪诗》选抄六十五首,多附有自注,皆有关密之晚节之第一手资料,最为可贵。此一部分材料乃汪世清先生由孤本中恭楷录出。去年 6 月间汪先生游美,承以影印本三十二页相赠,至可感也。又初版附录诗文皆未经细校,不免讹误。此次增订余曾通体校阅数过,并施以现代标点,所费日力不少。密之文字不易通读,故断句不能必保无误,但期少误而已。读者若加引用,尚须仔细斟酌也。

《晚节考》初版虽疏略,亦稍有创辟之功。近数年来大陆学人考论密之晚年事迹者皆以此书为诤议之对象,而尤集矢于《死节考》一节。盖余初考密之自沉惶恐滩事,虽颇阐幽抉微,而苦无显证,则宜乎启人之疑窦也。此案经往返辩难,其谳终定。然定案之功则绝非余所敢独擅也。倘非大陆学人搜罗文献之勤与夫质疑献难之勇,余又乌从而得见如许佳证乎?学术进步必不能无诤议,即此可见。

余考密之晚节先后十有余年,于死节一端且论之至再至三,必穷其原委而后已。然余非有所谓考据癖也,亦非仅为密之个人争名节也。盖余笔下所及虽限于一人之事,而目光所注则在明清之际文化动态之整体。密之死于病抑死于自沉,在彼个人生命史上固属大事,在文化史上则关系尤为重大。以明遗民而言,密之自沉惶恐滩乃一具有典型意义之事件,故于当时士大夫文化中之价值观念、道德意识、政治信仰,以至家族伦理皆一一有所昭示。涂尔干(Emile Durkheim)《论自杀》(*Suicide: A Study in Sociology*),视之为"个人良知"之呈露,并推断其渊源于社会之"集体良知"。密之自沉亦未尝不可本是

观之。且论文化之类型,未有不首先着眼于“生”与“死”者也。欲识某一文化之特性,吾人不仅当知该文化中人如何生,而尤当知其如何死。弗洛伊德(Freud)谓人皆有祈死之本能,其说信否不可知,然自杀为祈死之具体表现,则断无可疑也。故今人研究比较文化者亦往往视自杀为其中一要目。自杀因文化而异,其方式与频率,西欧、日本、印度皆各有不同,而西欧又复有天主教地区与新教地区之异焉。涂氏分疏自杀,特设“为人”之一型(altruistic suicide),以与“为己”(egoistic)型者对举。“为人”而自杀者,非以一死求个人之解脱,而在尽人生之本分(duty),如孟子所谓“舍生取义”也。然涂氏殆以此型为东方及初民社会所常见,故所举之例尤以印度与日本为主,至于西方国家,则惟军人中稍有其例。中国之“殉节”适可归之涂氏所谓“为人”之一类,密之之自沉即其典型也。涂氏依自杀之外在形式而分类亦仅足示其大概而已。同属“为人”之型焉,民族殊而方式亦异,斯又与文化系统有关,而宗教背景更不可忽,涂氏灼见固早已及此。惟以东方与初民社会并举,则其西方中心偏见之流露,未可据为典要耳。中国之殉节在东方文化中别具特色,与日本、印度亦复异趣。明清之际尤为中国史上殉节现象最为突出之时代,当时公私记录所载自杀殉节之事迹曷可胜数。以今视昔,殉节之价值判断诚不免将因人而异。但若取比较文化之观点以剖析之,则其事在17世纪中国文化史与思想史上实居于最核心之地位。此书辨析密之自沉,辞繁不杀,微旨所存,端在于是,非欲持考证与时贤争刀锥之末也。

以考证方法言,本书重点亦略有与传统不同之处。清代以来之正统考证大抵以西方所谓实证方法为主体。此盖与所考之对象有关。典章、文物、制度、事迹、年代之类皆历史之外在事象也。故必待证据坚明而后定谳。本书所考者,则古人之心也,科林伍德(R. C. Collingwood)所谓史事之“内在面”或“思想过程”(process of thought)也。夫古人往矣,九原不作,吾人复何从而窥见其心事乎?即自谓见之,又何以取信于他人乎?虽然,古语有之,“言为心声”,苟善解古人之言,则古人之心亦未尝不可见。此则近于西方所谓诠释方法矣。关于诠释之理论与方法,近年来西方流派虽繁,然亦颇有悠谬恣肆之说,可喜而未必皆可用也。实则中国之诠释传统源远流长,孟子已启其端,故曰:“说诗者,不以文害辞,不以辞害志。以意逆志,是为得之。”故吾人今日引西说为参证,可也,若抛却自家无尽藏而效贫儿之沿门托钵,则未见其可也。此书所用诠释之法则一依中土之旧传。昔朱子为《韩文考异》、《楚辞集注》,即由古人之“言”以通其“心”于千百年之上;既得其“心”焉,又转据之以定其“言”之真伪。此亦考证之一道也。盖西方实证与诠释出于二源,常互为排斥;中国则不然,二者同在考证传统之内而相辅相成焉。乾、嘉考据家之至精卓者亦往往视所考之对象不同而二法互施。段懋堂论《琵琶引》“呜咽流泉冰下难”之句,即舍实证而取诠释之一例也。

惟余考密之之晚节尚别有一重困难而为通常考证之所无者,即隐语系统之破解是已。以隐语传心曲,其风莫盛于明末清初。盖易代之际极多可歌可泣之事,胜国遗民既不忍隐没其实,又不敢直道其事,方中履所谓“讳忌而不敢语,语焉而不敢详”者,是也。物不

得其平而又不能鸣，其声回荡曲折，于是隐语之系统出焉。钱牧斋、吴梅村之诗向来号称难解，其故在此。顾亭林在诸遗老中最为直笔，顾其诗中以韵目代字者亦往往而有。故考证遗民事迹者非破解隐语不为功。此又为诠释学中一特殊法门，西方亦有之，即所谓“译解暗码”（decoding）也。然清初遗民之隐语方式，因人因事而异，系统各别且与当时史事与古典传统皆密切相关，故又非凭空逞臆所能通解，惟有实证与诠释参伍以求、交互为用，庶几有以知古人之言，而见古人之心耳。陈寅恪先生撰《柳如是别传》，即熔实证与诠释于一炉而卓著成效者也。余初考密之晚节时虽未见其书，然拙工之斧斲亦竟有合于公输之准绳，私心颇用自壮。其后余以偶然因缘，而有《陈寅恪晚年诗文释证》之作，即以陈先生之法还读陈先生之诗文，乃益信实证与诠释殆如两束芦苇之相倚不倒。故以方法论而言，《晚节考》与《诗文释证》两书实有内在之一贯性，实证与诠释虽同在中国考证传统之内，然古人分用之者多，兼采之者少，故其效亦终未大显。此殆因昔人考证所施之对象有异耳。

尝试论之，史者，知人论世之学也。今人于论世之义知之甚审，而于知人之义即多忽之。此时代风气使然也。然亦未有不知人而真能论世者，更未有不知其心而真能知其人者。此于治思想史为尤然。今之西方史学界有一派焉，欲驱除一切个人于历史之外；诠释学界亦有一派焉，欲驱除作者原意于其作品之外。此皆非余之所敢知。余孤陋，治思想史仍守知人论世之旧义而不欲堕于一偏。论世必尚外在之客观，故实证之法为不可废；知人必重内在之主观，故诠释之法亦不可少。然此不过理论上之强为分别耳。以言思想史之实际研究，则实证与诠释固不可须臾离者也。何以故？内外合一、主客交融即思维之所由起也；使内外不合、主客不交，则思维之道绝矣，更何思想史之可言乎？

《方以智晚节考》与《陈寅恪晚年诗文释证》皆考证之书，然其旨则有超乎一人一事之考证以外者，盖亦欲观微知著，借“个人良知”以察“集体良知”也。“考证”、“笺释”虽皆属传统文史研究之体制，若善尽其变，则亦未尝不能与时俱新，以供今之研治文化史与思想史者之驱遣。兹值两书同时增订重刊，故略道其旨趣与途辙，以示注新酒于旧瓶之微意云尔。

1986 年 10 月 10 日　余英时序于美国康州橘乡

（选自《方以智晚节考》，
台北：三联书店，2004 年版）

《论戴震与章学诚》自序、增订本自序

自　　序

《论戴震与章学诚》这部稿子大体上是在1974年夏季与1975年春季之间陆续写成的。其中只有《章实斋与柯灵乌的历史思想》是一篇旧作。

我应该特别对本书的“内篇”加以说明。“内篇”写得这样长并不是我本来的计划。由于第五、六两章所涉及的问题比较复杂，同时在写作过程中新问题又不断出现，以致下笔之际未能作有效的控制。事实上，相对于这两章所接触的问题而言，如果没有如此的篇幅也不足以说尽其中的曲折。不过这样一来，这两章和前面几章之间就不免显得有些失去平衡；而第三章尤嫌过于简略。第三章论清代儒家智识主义的兴起本是近世儒学史上一个极为重大的问题。关于这个问题，我已收集了不少资料，理论的脉络也初步整理就绪，但是我因为考虑到本书究竟是以戴震和章学诚为主体，儒家智识主义的发展在这里只能当作思想史的一般背景来处理，不宜喧宾夺主，因此“内篇”完稿后我也没有再作任何幅度较大的改动。而且时间和心境也都不容许我那样做。将来若有机缘，我也许会根据“内篇”的观点去写一部清代儒学史，那么这部急就篇中许多欠妥善乃至于错误的地方也都可以一并改正过来了。

“外篇”中《章实斋与柯灵乌的历史思想》一章是1957年夏天写的，发表在同年的《自由学人》月刊上。但这次重印之前我曾对旧稿进行了一次全面的检查和修正；结论部分差不多是整个地改写过了。从1957年到今天，西方的历史哲学有了巨大的进展。我在该章的有关各附注中曾尽量就阅览所及增添了新的参考资料，补充了一些新的论点。因此在某种意义上，这篇文字仍可以勉强算是新作。

本书的主旨虽然是在分析戴东原和章实斋两人的思想交涉，以及他们和乾、嘉考证学风之间的一般关系，但是我同时也想借此展示儒学传统在清代的新动向。近几十年来，讲中国哲学史或思想史的人往往无意中流露出一种偏见，那便是把宋、明理学当作

传统儒家精神的最高发展阶段。清代以下只有少数儒者如王船山、颜习斋、戴东原等人的思想还受到一定程度的注意，但也不过是当作宋、明理学的余波来看待而已。所以清代两百余年的儒学传统只有学术史上的意义，而几乎在思想史上占不到一席之地。追源溯始，这一偏见也可以说是由清儒自取其咎。乾、嘉时代一般考证学家标榜“汉学”，而贬斥“宋学”为空谈义理。这样便造成一种印象，好像汉学考证完全不表现任何思想性（所谓“义理”）。

清代考证学和宋、明理学截然两途，而且清代绝大多数的考证学家也尽量避免直接触及思想问题，这自然是无可否认的历史事实。然而这并不等于说，清代两百年的经史研究运动是盲目的或完全为外缘（如政治环境）所支配的。事实上，通观考证学从清初到中叶的发展时，我们可以很肯定地说，其整个过程显然表现出一个确定的思想史的方向。如果我们仔细地排列清儒研治古代典籍的谱系，我们将不难发现其先后轻重之间确是有思想史上的内在理路可寻的。换句话说，清儒绝不是信手摭取某一段经文来施其考证的功夫，至少在考证学初兴之际，他们对考证对象的选择是和当时儒学内部的某些重要的义理问题分不开的。下逮乾、嘉之世，由于儒家的智识主义（intellectualism）逐渐流为文献主义（textualism），不少考证学家的确已迷失了早期的方向感。但当时考证运动的两大理论代言人——戴东原和章实斋——则仍然能紧紧地把握住清代思想史的方向。我们细读他们两人的著作，则清代儒学发展中所蕴藏的义理脉络固犹分明可见。由是言之，尽管清儒自觉地排斥宋人的“义理”，然而他们之所以从事于经典考证，以及他们之所以排斥宋儒的“义理”，却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配。这真是思想史上一个极为有趣的现象。

撇开思想的内容不说，在方法论的层次上，儒学自始即悬学思兼致为标的。但是这种平衡并不易长期维持，后世各阶段的儒学发展终不免各有偏至。大体言之，宋、明理学偏于思，清代考证则偏于学。惟宋、明理学家并未尽废学，且可谓之凝学成思，其精思实从积学中透出。此在大儒如朱熹尤见其然。另一方面，我们也同样不能以“学而不思”四字来概括清儒的治学精神。清儒所向往的境界可以说是寓思于学，要以博实的经典考证来阐释原始儒家义理的确切涵义。清初顾炎武有“经学即理学”的名论，而方以智也提出“藏理学于经学”的纲领。他们两人竟不约而同地为此下儒学的发展规划出一个崭新的方向。18 世纪下叶，考证学已臻成熟之境，戴东原遂更进一步说：“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明。”钱竹汀复为之扬其波，至谓“训诂者，义理之所出，非别有义理出乎训诂之外”。同时章实斋虽持“六经皆史”论与东原由经明道之说相抗，然其厌弃“空言性与天道”之情则亦与东原、竹汀不异。实斋一则曰：“古人未尝离事而言理”，再则曰：“浙东之学，言性命者必究于史”。细绎其意，不过是要易“经学即理学”为“史学即理学”而已。所以龚定庵说清代儒术之运为“道问学”，真是一针见血之论。用现代的话来说，清儒所面对并关切的问题正是如何处理儒学中的知识传统。

谈到知识传统，不免使我们立刻联想到近代另一个流行的看法，即在西方哲学史和

学术史的对照之下,中国在纯知识的领域内表现得甚为逊色。最显著的是知识论和逻辑在中国哲学史上并不占重要地位,而自然科学也不是中国学术史上特显精彩的所在。在这种情形之下,所谓儒学中的知识传统究竟有多少真实的意义呢？基本上,我并不怀疑上述看法的有效性。但是我必须指出,儒学内部仍然有它自己独特的知识问题。撇开原始儒学中"博学于文"、"多学而识"之教不论,即使以"尊德性"为第一义的宋、明理学也不能完全避开知识问题。理学家之所以分别"德性之知"与"闻见之知",从某种意义说,也正是要把客观知识在儒学系统中安排一个适当的位置。朱子论"格物致知"虽仍以"尊德性"为最后的归宿,但已显然接触到了客观认知的问题。王阳明在龙场顿悟以前也一直是在与朱子的格物说奋斗,他的龙场之悟便起于对《大学》格物致知之旨发生了新解,所谓"圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也"。足见在此以前阳明也认为"格物"离不开对外在事物的客观知解。甚至在龙场顿悟十年之后,阳明重定《大学古本》,他的主要论点依然是说此书"以良知指示至善之本体,故不必假于见闻"。尤可证阳明受"闻见之知"的困扰之深。所以尽管儒家从来不把成就知识当作它的主要价值,然而客观认知始终构成儒学系统中的一个基本问题。

从中国学术思想史的全程来观察,清代的儒学可以说比以往任何一个阶段都更能正视知识的问题。就知识论而言,王船山已转而强调"闻见之知"的重要性,认为"人于所未见未闻者不能生其心"。戴东原则更为彻底,断然提出"德性资于学问"的命题。依照这种说法,则"德性之知"已无独立性可言,而不过是"闻见之知"的最后结果而已。此一命题在义理上的是非得失是另一问题,但它所透露的思想动向却大可注意。但是我并不认为清儒已具有一种追求纯客观知识的精神,更不是说清代的儒学必然会导致现代科学的兴起。儒学如何突破人文的领域而进入自然的世界的确是一个极为艰难的课题,而且其中直接牵涉到价值系统的基本改变。但是无可否认地,清代儒学的发展至少已显示了这种基本改变的可能性。清代学术始于考经,进则考史,乾、嘉以下更转而考及诸子,儒家知识传统的逐步扩张于此已见端倪。在经学范围之内,顾炎武首言"读九经自考文始,考文自知音始"。此后经学研究大体即循此程序进展,文字、音韵之学终由附庸而蔚为大国。要之,就清儒来说,如何通过整理经典文献以恢复原始儒学的真面貌,其事即构成一最严肃的客观认知的问题。戴东原论经学难明,有云:"诵《尧典》数行至乃命羲和,不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业。不知少广旁要,则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽虫鱼草木之状类名号,则比兴之意乖。"如果真从此转身移步,也未尝不能别造新境。无论如何清代中叶的学术已开始走上了分途发展的专业化途径。毋怪乎对学术流变最为敏感的章实斋要屡言"业须专精",又特重"专家"之学了。

19世纪以后内乱与外患交乘,中国面临一个空前巨大的政治、社会危机。乾隆盛世那种为学问而学问的从容意态已无法再持续下去。代之而起的则是儒家要求"致用"的精神;晚清所谓"经世学派"便乘运而兴。晚清儒者虽仍多推尊顾炎武及其《日知录》,但

意义已迥然不同。这时顾炎武之受到重视并不是因为他的考证成就，而是由于他所揭橥的“明道救世”的主张。换句话说，顾炎武变成了清代经世运动的先驱。冯桂芬是经世学派的中坚人物，然而他字景亭，又号林一，其景仰顾氏之情显然可见。在经世运动的激荡之下，经学也开始转向，汉代所谓“通经致用”的观念在一般儒者的心中复活了。今文经学便是在这种情形之下兴起的。

清代儒学中的知识传统尚没有机会获得充量的发展，便因外在环境的遽变而中断了，我们今天已无法揣想这一传统在正常情况下究竟会归向何处。但是依我个人的偏见，清儒所表现的“道问学”的精神确是儒学进程中一个崭新的阶段，其历史的意义决不在宋、明理学的“尊德性”之下。现代一些以弘扬儒学自负的哲学家，如40年代的冯友兰，总欢喜说他们的新儒学是“接着宋、明理学讲的”。至于清学，在他们看来，既不能“经虚涉旷”，则已无积极的思想内容可言，甚至不免是中国哲学精神进程中的“一次逆转”。对于这一类的哲学论断，我没有资格加以评论。我只想指出一点，即从历史的观点看，把辨析心性理气认作儒学的主要内涵是不甚符合事实的，至少也是以偏概全。所谓“内圣之学”虽早在儒家的原始经典中已经萌芽，但它一直要到宋代才获得充分的发展。无可否认地，这一发展是和佛教在心性问题上的长期挑战分不开的。韩愈是唐代排佛最力的儒者，但他放逐到潮州以后，看到大颠和尚能“以理自胜，不为事物侵乱”，也终不免为之心折。朱子批评退之，说他应该“因彼稊稗之有秋，而悟我黍稷之未熟，一旦翻然求诸身，以尽圣贤之蕴”。其实当时的心性之学不仅在退之个人未臻成熟之境，即在整个儒学系统中也还没有取得中心的位置。如果我们坚持以“心性之学”为衡量儒学的标准，那么不但在清代两百多年间儒学已经僵化，即从秦、汉到隋、唐这一千余年中儒学也是一直停留在“死而不亡”的状态之中。相反地，如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的“道问学”传统正可以代表儒学发展的最新面貌。尤其重要的是这个新的发展恰好为儒学从传统到现代的过渡提供了一个始点。

我们必须承认，儒学的现代课题主要是如何建立一种客观认知的精神，因为非如此便无法抵得住西方文化的冲击。传统儒学以道德为“第一义”，认知精神始终被压抑得不能自由畅发。更不幸的是现代所谓道德已与政治力量合流，如果知识继续以“第二义”以下的身份维持其存在，则学术将永远成为政治的婢女，而决无独立的价值可言。我们常常听到的所谓“政治挂帅”、“先红后专”之类口号并不全是新货色。从某种意义上说，它们不过是“士先器识”、“先立其大”的现代变形而已。当然，变形也必然涵蕴着一定程度的歪曲。儒学发展史告诉我们，极端的德性论和功利论往往会走上一个共同的方向，即反智识主义（antiintellectualism）。因此陆、王的末流和清代的颜、李学派都把知识看作毒药。反智识主义又可以分为两个主要方面：一是反书本知识、反理论知识，或谓其无用，或谓其适成求“道”的障碍；另一个方面则是由于轻视或敌视知识遂进而反知识分子，所谓“书生无用”、“书生不晓事”等等话头即由此而起。陆象山虽有反知识的倾向，但尚不反知识分子，颜习斋则反知识而兼反知识分子。不用说，这两个方面的反

智识主义今天都正在以崭新的现代面貌支配着中国的知识界。

中国今天一方面要求现代化，而另一方面又轻视知识，鄙弃知识分子，对我个人来说，这终是一件难以理解的事。在传统中国文化中，儒学一向占据着主导的地位。但儒学目前正面临着一次最严重的历史考验，即如何处理客观认知的问题。儒学将来能否重新成为中国文化的领导力量，恐怕就得看它怎样应付这个新的考验。西方基督教也曾遭遇过客观认知问题的挑战。其中比较积极而成功的反应可以举中古的圣多玛（Thomas Aquinas）和现代的狄立克（Paul Tillich）为例。圣多玛肯定知识的价值，认为我们对客观事物的知识每进一步即是对上帝的知识多增加一分。狄立克最不赞成在所谓“科学”与“宗教”之间划分畛域，制造对立。照他看来，宗教如果想以居于科学认知以外的领域自足，则其结果将是进行一场无穷尽的败退之战。因为科学知识进军到哪里，宗教就得从哪里撤退。狄立克因此主张正视科学，希望以现代的科学知识为始点，然后翻上一层去建立新的基督教神学。这是他在《系统神学》（*Systematic Theology*）第三卷中所企图完成的工作。他的基本立场可以一言以蔽之：“科学的见证即是为上帝作见证。”（The witness of science is the witness to God.）

我举出圣多玛和狄立克的例证，其用意当然不是要对现代基督教神学的本身有所讨论。我只是觉得，从比较思想史的观点看，这两个例证对于儒学的何去何从似乎颇富于启示作用。居今而论，儒学必须挺立起客观认知的精神。但这不是单纯地向西方学习科学便可以做得到的。借外债无论如何不能代替生产。我们的任务首先是诱发儒学固有的认知传统，使它能自我成长。儒家“道问学”的潜流，经过清代两百年的滋长，已凝成一个相当强固的认知传统。我之所以特别强调18世纪的考证学在思想史上的意义，这是基本原因之一。我清楚地知道，认知精神的充分发展最后将不免有必要使儒学在价值系统方面作某些相应的调整。但是由于“道问学”原是儒学的基本价值之一，我深信这种调整决不致导向儒学的全面解体。相反地，现代儒学如果经不起严格的知识考验，则它所维护的其他许多价值是否能发挥实际的作用，恐怕将是一个很大的疑问。未来是无从预测的，但往事则未尝不可借鉴。中古时代佛教的深刻刺激曾给儒家在“内圣”一面的发展提供了最重要的因缘。宋人当时曾慨叹“儒门淡薄，收拾不住”，致使有识之士多为释氏扳去。但经过此下宋、明儒者数百年的努力，“尊德性”之教大弘，儒学在中国文化系统中的中心地位终于更巩固地建立起来了。今天无疑又是一个“儒门淡薄，收拾不住”的局面，然而问题的关键已不复在于心性修养，而实在于客观认知的精神如何挺立。因此我深信，现代儒学的新机运只有向它的“道问学”的旧统中去寻求才有着落；目前似乎还不是“接着宋、明理学讲”的时候。陆象山曾经讥刺朱子说：“既不知尊德性，焉有所谓道问学？”在以“尊德性”为第一义的时代，这样的质问是足以塞人的。可是六百年后的戴东原却反唇相讥道：“然舍夫道问学，则恶可命之尊德性乎？”而同时钱竹汀也说：“知德性之当尊，于是有问学之功。岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉！”在今天的处境之下，我诚恳地盼望提倡儒学的人三复戴东原、钱竹汀之言！

本书全稿是在今年5月间开始排印的。我在7月中旬离开香港以前,全书校样已交到了我的手中。但是我已来不及从头到尾细读一过,因此只好准备在欧游途中再抽暇校改,同时补写一篇简短的“自序”来结束这一工作。欧游的第一站是雅典,我在那里停留了三整天。当我初步看完了校样之后,我自己对这部书稿已觉得不甚满意。最主要的是全稿并非一气呵成,而是利用公余之暇一点一滴地积累起来的,以致运思缺乏连贯和周密,许多重要的观念都没有获得透彻的发挥。现在回想起来,我当时每晚撰写此稿其实并无意要从事什么严肃的著述工作;我不过是借文字工作来忘掉白天行政杂务的烦恼,以保持内心的宁静而已。过去这一年也许要算是我平生最多纷扰的一段岁月,而此稿的撰述适与之相终始。所以无论我在理智上怎样不满意这部书,它的出版在我个人情感上终是一件值得纪念的事。在离开雅典的前一天下午,我有机会在爱琴海边的一家茶馆里静坐了几小时。面对着一望无际的碧波,思虑为之澄澈,我有着接触到西方古典智慧的泉源的真实感觉。这篇序言的大意便是在这种感觉之下酝酿出来的。但是此后一两个月之内,由于旅途劳困以及初返美国的忙于安顿行装,这篇序文始终未能完稿。8月底我到西岸去参加了为期四天的“18世纪中国思想史讨论预备会议”。这次会议使我有机会把本书的若干中心观念向十几位同行的朋友们作进一步的阐发,并听取他们的批评意见。集思广益的结果,一方面使我更清楚地认识到本书的一些缺点,但另一方面却也加强了我对本书的基本论点的信心。这篇序文的定稿便是在开会归来之后完成的。我很高兴有这两个月的缓冲时间,使我可以从容地整理自己的思想,并稍稍补充一下原书的不足之处,虽则这篇难产的自序不免延迟了本书的面世。

最后我要感谢友人罗球庆先生介绍本书给龙门书店出版的好意;而龙门书店毅然决定印行这样一部无利可图的学术性著作,其勇气更是可佩的!

余英时

1975年9月22日于美国麻州之碧山

增订本自序

《论戴震与章学诚》初版于1976年由香港龙门书店刊行,距今恰恰已二十年整。龙门书店大约在十年前便歇业了,故本书已成绝版。二十年前的旧作,其得失优劣早已为同行的读者所熟知,原没有重刊的必要。但是1985年《章学诚遗书》(北京:文物出版社)问世,提供了前所未见的新资料;经过反复研读之后,我竟获得了一个始料未及的新发现。过去我们读到章学诚所经常提及的“文史校雠”四个字时,总以为是泛指他的《文史通义》和《校雠通义》两部著作而言,甚至误认为即是这两部专著的简称。而且自胡适撰《章实斋先生年谱》(1921)以来,根据章氏的自述,《文史通义》的草创早于《校雠通义》也久已成为定论。现在我们才能断定“文史校雠”是章氏特创的专门术语,用以描述

他自己的学术“门路”，并持之以与戴震的“经学训诂”相抗衡。这一关键性的概念获得澄清之后，不但章氏的成学过程层次分明，而且他的文史理论的针对性也更为显著，这一新发现对于《论戴震与章学诚》的中心论旨是十分重要的。如果最初深察及此，则内篇的论证必能更为紧凑，论点也更为集中。由于全部改写是我的时间所不允许的，因此我特撰《章学诚文史校雠考论》一文，作为内篇的补正。凡是内篇与《考论》之间分歧的地方，都以后者为准。这一新发现也是本书重印的主要理由。

趁着改版的机会，我也改正了原书中一些个别的错误或不稳妥的说法；还有少数地方增添了文献的证据。初版《附录》曾收入戴震和章学诚的重要佚文多篇，增订本已全部删除。这是因为《戴震全集》和《章学诚遗书》已陆续出版，这些佚文不再有重印的必要了。又增订本外篇补入《从宋明儒学的发展论清代思想史》和《清代思想史的一个新解释》两篇长文。这两篇文字所讨论的正是戴震与章学诚的思想史的背景，与本书可以互相印证之处甚多，且可补内篇第三章“儒家智识主义的兴起”之简略。读者兼观并览，更可以明了本书立论的历史根据。

本书的基本立场是从学术思想史的“内在理路”阐明理学转入考证学的过程。因此明、清之际一切外在的政治、社会、经济等变动对于学术思想的发展所投射的影响，本书全未涉及。然而我并不是要用“内在理路”说来取代“外缘影响”论。在历史因果的问题上，我是一个多元论者。历史上任何一方面的重大变动，其造因都是极其复杂的；而且迄目前为止，历史学家、哲学家或社会学家试图将历史变动纳入一个整齐系统的努力都是失败的。“内在理路”说不过是要展示学术思想的变迁也有它的自主性而已（此即所谓“The autonomy of intellectual history”）。必须指出，这种“自主性”只是相对的，不是绝对的；学术思想的动向随时随地受外在环境的影响也是不可否认的客观事实。我之所以强调“内在理路”，是因为它足以破除现代各种决定论（determinism）的迷信，如“存在决定意识”之类。“内在理路”的有效性是受到严格限定的，它只能相对于一个特定的研究传统或学者社群而成立。宋明理学家和清代考证学家都是研究儒家经典的，他们无疑属于同一研究传统之内。他们不但处理着同样的经典文献，而且也面对着共同的问题——儒家原始经典中的“道”及其相关的主要观念究竟何所指？这是儒学传统内部的问题，自有其本身发展与转变的内在要求，不必与外缘影响息息相关。怀特海（A. N. Whitehead）说，一部西方哲学史是对于柏拉图的一系列的注脚，也正是关于“内在理路”的一种解说，我们绝不能拘泥字面，真以为全部西方哲学史都没有跳出柏拉图思想的范围。无论如何，经典考证早在16世纪便已崛兴，而且确然是由理学的争论所激发出来的。“内在理路”可以解释儒学从“尊德性”向“道问学”的转变，其文献上的证据是相当坚实的。不但如此，清代学者如凌廷堪、龚自珍等也已自觉到理学之变为考证，曾受“内在理路”的支配。

我在本书中虽然采取了“内在理路”的观点，但是我并未将它与“外缘影响”对立起来。相反地，我仍然承认清末以来的政治影响说——清代的文字狱——是有根据的。

在我的全部构想中，“内在理路”不过是为明、清的思想转变增加一个理解的层面而已。它不但不排斥任何持之有故的外缘解释，而且也可以与一切有效的外缘解释互相支援、互相配合。我惟一坚持的论点是：思想史研究如果仅从外缘着眼，而不深入“内在理路”，则终不能尽其曲折，甚至舍本逐末。

但自本书出版以来，“内在理路”说曾引起一个相当普遍的误解，不少读者都以为我治思想史有取“内”舍“外”的偏向。以正式见诸文字的评论而言，1977 年我的朋友河田悌一氏（当时还不相识）在《史林》六〇卷五号所发表的书评已提出这个疑问。1983 年岛田虔次教授为《アジア历史研究入门》第三卷（京都：同朋舍）写中国思想史的部分，对本书的“内在理路”说也提出了详细的讨论，认为政治、社会等外缘的因素终不容忽视（见页 283—285）。这些评论是很自然的，但仍不免误会了我的原意。所以我感觉有必要再重申我的论点如上。

事实上，我研究明、清思想史自始便注重思想动向与社会变迁之间的互动关系，不过在 70 年代，我的论述重心确是集中在“内在理路”方面。但是一涉及思想史与社会史的交互影响，我们便必须突破“宋明理学”、“清代考证学”这些久已约定俗成的框架。自 16 世纪以来，儒家的政治、社会思想发生了深刻而微妙的变化，但却非“理学”、“考证”的范畴所能包括，因此也就不在研究理学和考证学的专家的视野之内。他们往往以为理学与考证学便足以概括明、清儒学的全部或主要内容。80 年代中期以来，我在明、清思想史一方面的研究重心已转移到外缘的领域，其中较有代表性的是《中国近世宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》和《明清社会变动与儒学转向》三篇专论。尽管其中主要的儒家人物与本书所论颇相重叠，但取材与问题却截然不同。所以在这三篇专论中我都没有涉及理学与考证学。“内在理路”与“外缘影响”各有其应用的范围，离则双美，合则两伤。但是儒学的概念必须扩大，不能为传统的名目所拘限，这是我必须郑重指出的。

最后，我愿意列举本书未收但关系密切的几篇论文，以供读者作进一步的参证。中文论文两篇：

一、《清代学术思想史重要观念通释》，收入《中国思想传统的现代诠释》（台北，联经，1987），页 405—483。

二、《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收入《中国近代思想史上的胡适》（台北，联经，1984），页 77—91。

这两篇都取“内在理路”的立场。前一篇较详尽，后一篇则借用库恩（Thomas Kuhn）的“科学革命”的“典范”（paradigm）说，使一般行外的读者易于理解。我在初撰本书时并未参考库恩的新理论，但后来发现他的理论主要也是阐释“内在理路”的，因为“典范”的转换基本上出于“科学界”（scientific community）内部的共同判断，虽然个别科学家决定改变其“典范”也可以受到外缘因素的影响。

英文论文则有下列四篇：

一、"Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, XI, nos. 1 & 2, December, 1975, pp. 105—146.

二、"Tai Chen and the Chu Hsi Tradition," in *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*, Ed. by Chan Ping-leung, Hong Kong, 1982, pp. 376—392.

三、"Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology," *Asia Major*, Third Series, vol, II, Part I, 1989, pp. 79—108.

四、"Zhang Xuecheng Versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth — century China," in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996, pp. 121—154.

这四篇英文论文在取材上与本书大体相同,但写法和论证方式则颇有不同。读者比较观之,可以更了解本书的中心旨趣所在。

余英时

1996 年 10 月 9 日序于普林斯顿

（选自《论戴震与章学诚》,
北京：三联书店,2005 年版）

清代思想史的一个新解释

缘　起

这篇文字是根据我1975年2月18日下午在台湾大学历史研究所的讲演记录修改而成的。我当时并没有预备正式的讲稿,只是把近几年来的研究所得作了一次扼要的口头报告。

5月间我在香港收到了录音的文字记录,恰值事忙,一时无暇整理。后来在修改过程中又发现我的讲词涉及人名、书名、专名较多,记录颇有错误,要想修改得文从字顺颇为不易。所以修改工作只进行三分之一,我就放弃了。后面的三分之二,我是根据讲词的线索另行撰写的,改撰的工作在离港前终于来不及完成,最近生活稍稍安定之后才重新鼓起勇气来接着写了下去。所以这篇文字越到后面便越不像是口语了。但这篇东西虽不是当时讲词的忠实记录,而讲演中的要点则完全包括了进去。在举证说明的方面,本文则比原讲词加详了一些。全文写成后,又分段加上小标题,但是划分并不严格,取便读者而已。

1970年9月我曾发表了《从宋明儒学的发展论清代思想史》上篇。(《中国学人》第二期)该文只写到明末为止,清代部分则完全没有讨论到。该文发表以来,不断有朋友促我续写下篇。五年以来,我因研究工作尚在进行,自己的见解也时时在发展变化之中,所以始终不肯动手。而且如果让我今天来重写"上篇"的话,我在个别问题上的论点也将有所不同。现在这篇讲稿则大体上可以代表我对于清代思想史的最新看法,所以本文事实上便是《从宋明儒学的发展论清代思想史》的"下篇"。其中论及宋、明的部分则与"上篇"详略互见,有些地方则对"上篇"有所补正。

余英时

1975年10月5日于美国麻州之碧山

一 为什么要重新解释清代思想史

我这几年的研究工作主要是“清代思想史”，研究清代思想史当然会牵涉到许多问题，其中最重要的一个，就是怎样把清代思想史重新加以解释。首先，我想先谈谈为什么需要对清代思想史重新解释。

这五六十年以来，也就是说自“五四”以来，甚至还要再往上推到辛亥革命以前，自章太炎先生开始，对于清代的思想或学术史，有一种共同的看法。这种看法和我们当时的“反满”意识有关。大家似乎都认定：清代的学术之所以变成考证、变成经学，主要是因为读书人受到满洲人的压迫，不敢触及思想问题，因此转到考证方面。因为考证一名一物不会触犯思想上的禁忌，引起文字狱。用章太炎的话说：“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死。”这可以说是近人解释清代思想史的一个重要观点、一个中心理论。这个理论自然并不是全无根据，但是在应用这一理论的时候，它是不是被过分地夸张了呢？是不是整个清代二百多年的思想发展，只用这样的一种外缘的因素就可以解释得清楚呢？这是我自己经常反省、考虑的问题。另外我们还可以举出几个其他的理论，一是反理学，这又和反满是密切相关的一种解释。我们研究清代学术史，有一个共同的清晰印象，就是宋明理学到了清代好像一下子便中断了，为什么呢？清初不少大儒一方面反满，一方面也反玄谈。这两者之间显然有某种关联。因此有些学者像梁启超先生便认为清初一般读书人痛定思痛，深恨清谈心性误国，因此都反理学，终于走上了经史实学的路子。跟反理学之说有关的一种解释是说清代学术的发展，基本上是一个方法论的运动，由于反玄谈、反理学，大家便从主观冥想转到客观研究的新方法上来了。这些说法，在我看来，并不是不对，而是不足以称为严格意义上的历史解释。因为它们只是一种描写，对历史现象的描写。至于这种现象何以发生，在这些理论中则没有解答，或解答得不够彻底。我们还要问为什么反理学？反玄谈？不喜欢讲心性？新方法又是怎样出现的？难道这些问题都是“反满”两字可以解答得了的吗？

让我再讲一个马克思主义的解释。大陆上有些学者如侯外庐提出一个说法，以为继宋明理学之后，清代在思想史上的意义是一种启蒙运动。这是搬的西洋名词Enlightenment。这种“启蒙运动”照他们的阶级分析说，则是代表一种市民阶级的思想。这种说法当然是用马克思的史观来解释清代思想的经济背景，我也不愿意说它完全没有根据。比如说黄宗羲在《明夷待访录·财计篇》中曾反驳世儒“工商为末”之论，并明确提出“工商皆本”的命题。这与传统儒家以农为本的思想大不相同。但如果我们因此就说顾炎武、黄宗羲这几位大师的立说，全是为了代市民阶级争利益而来，恐怕还是难以成立的。我们不妨把这种说法摆在一边，聊备一格。

总结我刚才所说的几个理论，不出两大类：一是反满说，这是政治观点的解释；二是市民阶级说，这是从经济观点来解释的。无论是政治的解释或是经济的解释，或是从政

治解释派生下来的反理学的说法，都是从外缘来解释学术思想的演变，不是从思想史的内在发展着眼，忽略了思想史本身的生命。我们大家都知道，现在西方研究 intellectual history 或 history of ideas，有很多种看法。其中有一个最重要的观念，就是把思想史本身看作有生命的、有传统的。这个生命、这个传统的成长并不是完全仰赖于外在刺激的，因此单纯地用外缘来解释思想史是不完备的。同样的外在条件、同样的政治压迫、同样的经济背景，在不同的思想史传统中可以产生不同的后果，得到不同的反应。所以在外缘之外，我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路（inner logic），也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决；这些问题，有的暂时解决了；有的没有解决；有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流传不已。这中间是有线索条理可寻的。怀特海（A. N. Whitehead）曾说，一部西方哲学史可以看作是柏拉图思想的注脚，其真实涵义便在于此。你要专从思想史的内在发展着眼，撇开政治、经济及外面因素不问，也可以讲出一套思想史。从宋明理学到清代经学这一阶段的儒学发展史也正可以这样来处理。

我为什么要这样说呢？因为在我们一般的印象中，六百年的宋明理学到清代突然中断了，是真的中断了吗？还是我们没有看见？或者是我们故意视而不见？我想这个问题值得我们好好地想一想。以清初的三大儒来说，王夫之也罢、顾炎武也罢、黄宗羲也罢，他们的思想其实还是跟理学分不开的；他们有浓厚的理学兴趣，至少脑子里有理学的问题，因此跟后来的考证家还是相去很远的。尽管这三位在考证方面都有贡献，我们恐怕还是不能把他们当作纯粹的考证学家。我们不免要问，那么理学到底是从什么时候才失踪的呢？胡适之先生写《戴东原的哲学》，他感慨地说六百年的哲学遗风到了清代忽然消歇了。为什么消歇了呢？胡先生并没有作进一步的说明。冯友兰先生的《中国哲学史》有一章就叫做《清代道学的继续》，他说道学在清代还继续存在，但是相对于汉学而言，它已不是学术思想的主流了，只是一个旁支而已。清朝人谈到哲学问题，还是沿用旧的名词；如性、命、理、气，但是从哲学观点看，清人并没有突破性的成就，所以也不占重要地位。这也是说，清代的宋学和汉学之间并没有必然的内在关系。而且从历史观点看，汉学是对宋明理学的一种反动。可是我们往深一层想，如果说整个清代三百年的思想都从反抗理学而来，恐怕也不容易讲得通。我们很难想像，只是反，便可以反出整个清代一套的学术思想来。贯穿于理学与清学之间有一个内在的生命。我们现在便要找出宋明理学和清代的学术的共同生命何在。

我认为这两者之间是有线索可找的。我是经过多方面的考虑，才得到一个初步的看法。这个看法，并不和上面提到的几个说法相冲突，因为那些说法都是从外面讲的，都只注意思想史的外缘。而专靠外缘的因素则无法解释清代学术思想发展的全部过程。以政治外缘为例，反满并不足以解释经学考证的兴起和理学的衰落。我们研究《四库全书》的纂修经过，的确看到清廷禁毁不少的书，也改易了不少的书中文字。不过再细究下去，便可见禁毁改易多限于史学方面，经学方面似乎没有大影响。“集”部也是牵

涉到夷狄等字眼才触犯忌讳。关于经学方面,我们知道清朝的几个皇帝是提倡经学的,也提倡理学,特别是程朱之学。当然也是别有用心、有政治作用,不过真正讲理学也不会犯很大的忌。清初还有很多所谓理学的名臣。所以说把理学的衰落和汉学的发展完全归之于清代政治压迫的影响,是不周全的。再从社会经济发展来讲,“市民说”也是大有问题的,首先我们要找出一个所谓市民阶级的存在。这还是一个大有争论的问题。大陆上曾掀起过一场所谓“资本主义萌芽问题”的讨论,可是并没有得到一定的结论。

二　宋代儒学及其内在问题

我现在想从思想史发展的内在理路方面提出一种看法,这个看法不仅涉及整个清代的学术,同时也牵涉到宋明理学的主要传统。我们如何解释宋明理学传统的内涵,这又是一个重要问题。当然,宋明理学,从朱熹到王阳明,用现代观点看,显然是属于形而上学的范畴。它讲的是心、性,是性命之学,是道、是理、是抽象的,而清朝人则说它是虚的、玄的。可是虚的、玄的是一个相对的说法。究竟什么是虚的、玄的,什么是实的,是要看你自己的价值取向。譬如说,一个宗教感很强的人便会觉得清代那些实实在在的考证,反而是虚的,和自己的精神生命没有关系。他反而觉得儒家的宗教思想的一方面,或者基督教宗教思想的一方面,是最真实的。所以虚和实,我们必须以相对的名词来看待,并不是说清人对古书一本本的考证研究便一定是实的。事实上,清代考证学到后来跟人生、跟社会、跟一切都脱离了关系。虽然号称朴学,当时已有人说是“华而非朴”。也就是说它是虚而不实的。

我想我们要讲宋明理学跟清代学术的关系,应该对宋明理学的内涵重新作一检讨。照传统的看法,宋明理学从朱熹到王阳明当然是一条主流,是以道德修养为主的。或者用儒家的旧名词说,就是“尊德性”之学。和尊德性相对的,还有“道问学”的一方面,道问学相当于我们现在所说的求实在的学问知识。所谓尊德性之学就是肯定人的德性是本来已有的,但不免为物欲所蔽,因此你要时时在这方面用工夫,保持德性于不坠。但是尊德性也要有道问学来扶翼,否则不免流于空疏。这本来是儒家的两个轮子,从《大学》《中庸》以来,就有这两个轮子,不能分的。儒家传统中还有其他的名词和这两个轮子相应的。比如说“博学”和“一贯”,或者“博”与“约”,或者“闻见之知”和“德性之知”,或者“居敬”与“穷理”,这些都是成套的,你不能把它割裂开来看。

所有宋、明的儒家都是尊德性的,把德性之知放在第一位,这当然不成问题。但另外一方面讲,尊德性之下,还有问题在,即要不要知识呢?要不要道问学呢?比如宋朝人说他们把握到了孔孟之道。但你怎么知道所把握到的真是孔孟之道呢?要不要看孔、孟六经之书呢?经学上的问题,要不要处理呢?因此虽同是尊德性,儒家自身便不免要分为两个不同的流派了。陆象山和朱子的分别,从一种意义上来说正是在这里。照陆象山说,他是读了《孟子》以后,心中便直接得到了儒家的义理。事实上,很可能他

是心中先有了义理，然后才在《孟子》中得到印证罢了。象山虽然并不主张完全废书不观，但他毕竟认为读书对于成德的功夫而言只是外在的，不是直接相干的。而朱熹则可以说是走的另外一条路子。朱子当然也是尊德性的，但是他特别强调在尊德性的下边大有事在，不是只肯定了尊德性就一切都够了。比如朱熹讲《诗经》，他就不赞成只用“思无邪”三个字来概括三百篇的全部意义，这三个字不能概括《诗经》的丰富内容。我们真要懂得《诗经》，总得要将一部《诗经》从头到尾好好地读一遍。所以朱子的《诗集传》对《诗经》提出了特别的看法，新颖的见解。这就充分表现出朱子喜欢研究学问，注重知识的一方面。所以至少在朱子一系的新儒学中，知识是一个占有中心位置的问题。事实上这是世界思想史上一个具有普遍性的问题，我们可以说几乎每一个重要的宗教传统或道德传统中都存在着知识的问题。我们怎样处理它，对待它？这是颇费斟酌的事，以西方文化为例，知识与宗教之间的关系，便屡经变迁，而尤以近代科学知识兴起以后，双方的交涉，更为复杂。John H. Randall 有一本讲演集，叫做 *The Role of Knowledge in Western Religion*，便是特别讨论这个问题的。

世界上似乎有两类人，他们性格不同（姑不论这种性格是天生的，还是后来发展出来的）：一类人有很强的信仰，而不大需要知识来支持信仰，对于这类人而言，知识有时反而是一个障碍。学问愈深，知识愈多，便愈会被名词、概念所纠缠而见不到真实的道体。所以陆象山才说朱子“学不见道、枉废精神”。另外一类人，并不是没有信仰，不过他们总想把信仰建筑在坚实的知识的基础上面，总要搞清楚信仰的根据何在。总之，我们对自己所持的信仰是否即是放诸四海而皆准，这在某些人可以是问题，而在另一些人不是问题。如果根据这个粗疏的分类，我们可以说陆象山是那种性格上有极强的信仰的人，王阳明也可以说是如此；朱熹这一派人强调穷理致知，便是觉得理未易察，他们虽然一方面说“理一”，而另一方面则又说“分殊”，所以要一个个物去格，不格物怎么知道呢？这里面显然牵涉到怎样求取知识的问题。在尊德性之下，是否就可以撇开知识不管，还是在尊德性之后，仍然要对知识有所交代，这在宋明理学传统中是中心问题之一。

谈到宋明理学，有一点应该先说明，即至少在北宋时代，所谓理学，尚非儒家的主流。讲求心性的理学要到南宋以后才开始当令，在北宋时还看不出这种局面的。北宋时儒学再生了，规模十分宏阔，周、张、二程的义理尚不过是儒学的一支而已。根据胡瑗的弟子刘彝的说法，圣人之道包括了三个方面：一是讲“体”，即像君臣、父子、仁义、礼乐，历世不可变的体；一是讲“用”，怎样拿儒家学问来建立政治社会秩序，即所谓经世济民；最后还有“文”，即指经、史、子、传，各种文献。任何宗教传统或道德传统或文化传统，一定有它一套基本文献；文献怎么处理，如何解释，这是一个大问题。所以至少在北宋时，除了少数人讲心、讲性以外，还有更多的新儒家讲其他的问题，如经史问题、政治改革问题等等。下逮南宋儒学始偏重于体的方面，而且是偏于体的哲学方面，或者说要建立道德的形而上学的基础。体是永久性的、绝对的，不是暂时的、相对的。要确定这种永久性、绝对性，便不得不从形而上方面着眼。总之，南宋以后，儒家注重体的问题过

于用了。何以是如此呢？因为在北宋时儒家觉得在政治上还有很多机会可以发挥经世的效用，范仲淹的改革，王安石的改革，都是发挥儒家致用的精神。到王安石变法失败以后，事功的意味转淡，大规模的经世致用是谈不上了。在理论上，朱子强调“体生用”，吕祖谦也教人不要过分看重用。陈亮、叶适等人比较倾向事功，但在儒学中已不是主流了。

现在要谈到文的一方面。北宋可以说在疑经和考古方面都有重要的开始。欧阳修、司马光这些人整理儒家传统中的文献，而成就了他们的经史之学。特别是欧阳修，开始了经学的辨伪门径。他的《易童子问》辨《系辞》非圣人之言，又疑《周礼》为最晚出之书，这些都是净化儒家原始经典的重要努力。下至南宋，朱子也还是继承了这种传统。所以他说：“如果照着我的意思说下去，只怕倒了六经。”这就是说，儒家经典里面有很多问题。朱熹是一个很重知识传统的人，因此他对整理经典知识有极高的兴趣，在南宋可称独步。朱子特别重智，他提出了“乾道主知”的说法。什么是“乾”，“乾”是动的，是 active reason。这可以看出他对知识本身的特别强调。这一点很重要，可是我在此只能略为一提，不能发挥得太多。总之，在朱熹的学术系统里面，虽然第一是尊德性，但是在尊德性之下，他还特别注重知识的基础。正因有此重视，他才大规模地做经典考证的工作（包括史学、经学、文学各方面），我们读一读钱穆先生的《朱子新学案》，便可以看出朱子兴趣之广、方面之多，也可以看出他是怎样一个重知识的人。他在儒家这一个道德的大传统里面，却处处不忘记要把道德建立在知识的基础上面。可惜朱子这个传统，后来没有能够好好地继承下去。为什么没有继承呢？第一个牵涉到利禄问题。朱子之学变成了正学，《四书集注》变成科举考试的标准教本，在这种情形下，大家念朱子的书，感受是不会一样的。许多读朱子书的人并不关心什么道德的知识基础，他们只关心考试，得功名，做官。这样一来，把朱子弄坏了。朱学的传统跟俗学连在一起，不是真的学问了。第二层原因则是由于自南宋到明代，儒学正处在“尊德性”的历史阶段。“尊德性”的路没有走到尽头，“道问学”中的许多问题是逼不出来的。而朱子所重视的知识基础的问题因此也就不大受到注意了。

三　从“德性之知”到“闻见之知”

明代理学最盛，而王学的出现更是儒家“尊德性”的最高阶段。但也正是在这一阶段，“道问学”的问题不可避免地凸显出来了。王阳明的思想发展便是一个很好的例子。他的良知之说，可以说主要是和朱子奋斗的结果。尽管我们在思想史上常说陆、王，其实阳明跟陆的关系并不很深，反而是和朱的关系深些。他自早年起就被格物之教所困扰，他格竹子的故事，也是依照朱子之教，希望最后能一旦豁然贯通。格了三天无结果，觉得此路不通，圣人无分。当然他那时只是一个十几岁的小孩子，格竹子的经过连王阳明思想起点都谈不上。那不过是一个年轻人的好奇罢了。可是后来他在龙场顿悟，还

是起于对格物发生了新解，他忽然觉得要把格物的物字认作心中之物，一切困难都没有了。如果要格外物，一件件地去格，最后得到统贯万事万物的理，那是做不到的。所以王阳明一生基本上都是在和朱子奋斗之中，他心中最大的问题之一还是如何对待知识，如何处理知识。在王阳明的《传习录》中，我们清楚地看到他和他的学生欧阳崇一讨论到闻见之知和良知的关系。这是宋明理学中的一个大问题。我们要不要用耳朵听，用眼睛看呢？还是闭目静坐、正心诚意便可以悟道了呢？虽然从《传习录》上看，好像欧阳崇一听了王阳明的话，承认"闻见之知"只是"良知"的发用而无助于我们"良知"的当下呈现。可是如果我们读一读欧阳崇一的文集，特别是他和罗整庵的往复讨论，就可以看出来，这里面还有问题，不像《传习录》里说得那样简单。

总而言之，我觉得宋明理学传统里面关于如何对待儒家文献的问题，即"文"的问题始终是一个中心问题。这一点，到明代特别显著，因为明代的思想界，从陈白沙到王阳明，都走的是一条路子，都是想直接地把握住人生的道德信仰，并在这种信仰里面安身立命。他们因此把知识问题看成外在的，不相干的，或外缘的，看成跟道德本体是没有直接关系的。正因为如此，他们反而不能对知识问题完全避而不谈。从某种意义上说，王阳明的"良知"说便是想要解决这个问题的。王氏的"致良知"之教，虽然后来流入反知识的路向，但阳明本人则并不取反知的立场。他正视知识问题，并且要把知识融入他的信仰之中。所以他和柏格森一样，是"超知识的"（supraintellectual）而非"反知识的"。王阳明自己说过，他的"良知"两字是经过百死千难得来的，不得已而与人一口道尽。阳明经过艰苦深刻的奋斗，最后发明了良知学说，解决了知识问题对他的困扰。但是后来的人没有经过"百死千难"，就拿到了良知，那就是现成良知，或"伪良知"。抓住这个把柄，（当时明朝人如陈白沙喜欢用"把柄入手"这个说法。）他们认为是找到了信仰的基础，因此不免形成一种轻视"闻见之知"的态度。而且有了这种"把柄"，他们更自以为在精神上有了保障，再也不怕任何外魔的入侵。

我们知道，从朱子、陆象山到王阳明，儒学主要是在和禅宗搏斗的，道家还在其次。儒家的心性之学虽然说早在孔、孟思想中已有了根苗，事实上宋明理学是深入了佛教（特别是禅宗）和道家之室而操其戈。可是到了明代，禅宗已衰歇了，理学讲了五六百年讲到了家，却已失去了敌人。不但如此，由于王阳明和他的一部分弟子对于自己"入室操戈"的本领大有自信，他们内心似已不再以为释、道是敌人，因而也就不免看轻了儒、释、道的疆界。阳明说：释氏说一个"虚"字，圣人又岂能在"虚"字上添得一个"实"字？老氏说一个"无"字，圣人又岂能在"无"字上添得一个"有"字？这种议论后来便开启了王学弟子谈"三教合一"的风气。但是对于不愿突破儒学樊篱的理学家而言，这种过分的"太丘道广"的作风是不能接受的。那么，怎样才能重新确定儒学的领域呢？这就逼使一些理学家非回到儒家的原始经典中去寻求根据不可，儒家的"文"的传统在这里便特别显出了它的重要性。

再就儒家内部来说，朱、陆的义理之争，在明代仍然继续在发展，罗整庵和王阳明在

思想上的对峙便是最好的说明。这种思想理论上的冲突最后也不免要牵涉到经典文献上面去。例如程、朱说：性即理，象山说：心即理。这一争论在理论的层次上久不能决，到明代依然如此。例如罗整庵是程、朱一派的思想家，服膺“性即理”的说法，然而他觉得只从理论上争辩这个问题已得不到什么结论，因此他在《困知记》中征引了《易经》和《孟子》等经典，然后下断语说：论学一定要“取证于经书”。这是一个非常值得注意的转变。本来，无论是主张“心即理”的陆、王或“性即理”的程、朱，他们都不承认是自己的主观看法；他们都强调这是孔子的意思、孟子的意思，所以追问到最后，一定要回到儒家经典中去找立论的根据，义理的是非于是乎便只好取决于经书了。理学发展到了这一步就无可避免地要逼出考证之学来。不但罗整庵在讲“性即理”时已诉诸训诂的方法，其他学人更求救于汉唐注疏。例如黄佐就很看重“十三经注疏”，他认为郑玄对于《中庸》“道不可须臾离也”那句话的解释最简单但也最正确。“道”便是“道路”之意。黄佐更进一步说，如果我们仍以为郑康成不是真儒，仍以为求孔、孟之“道”只有靠“明心见性”的路子，那么我们便真是甘心与禅为伍了。又如稍后东林的顾宪成更明白地提出了为学必须“质诸先觉，考诸古训”的口号。这岂不就是后来清儒所谓“训诂明而后义理明”、“汉儒去古未远”这一类的说法的先声吗？

由此已可见晚明的考证学是相应于儒学发展的内在要求而起的，问题尚不止此，晚明时代不但儒学有这种转变，佛教也发生了同样的变化。陈援庵先生研究这一时期云南和贵州的佛教发展，曾指出一个极有趣而又重要的现象。他说：“明季心学盛而考证兴，宗门昌而义学起，人皆知空言面壁，不立语文，不足以相慑也，故儒释之学同时丕变，问学与德性并重，相反而实相成焉。”援庵先生的观察真是深刻，可惜治明清学术思想史的人一直都没有留心他这一精辟的论断。我最初讨论儒家智识主义的兴起时，也没有发现他的说法。后来写《方以智晚节考》，涉及晚明佛教的情况，细读《明季滇黔佛教考》，才注意到这一段话，我当时真有说不出的佩服和兴奋。这一段话使我对自己的看法更有信心。因为援庵先生并不是专治思想史的人，而他从不同的角度竟然得到了和我极为相近的结论，足见历史知识的确有它的客观基础。更值得注意的是，援庵先生所说的佛教主要是指禅宗而言，禅宗本来是“直指本心、不立文字”的，但现在也转入智识主义的路向上来了。又根据援庵先生的考证，明末许多禅宗丛林中都有了藏经楼，大量地收集佛教经典，可见佛教和儒家一样，内部也有了经学研究的要求。罗整庵“取证于经书”的观点不但适用于儒学，并且对禅宗也同样有效。

我刚才曾提到“德性之知”和“闻见之知”的问题，这一点在王阳明之后也有重要的发展。阳明死在1528年，十年之后（1538）王廷相写《雅述》便特别指出见闻的重要，强烈地反对所谓“德性之知”。他说：人的知识是由内外两方面造成的。内在的是“神”，即是认知的能力；外在的是见闻，即是感官材料。如果不见不闻，纵使是圣人也无法知道物理。把一个小孩子幽闭在黑房子里几十年，等他长大出来，一定是一个一无所知的人，更不用说懂得比较深奥抽象的道理了。所以王廷相认为人虽有内在的认知能力，但

是必须通过见闻思虑，逐渐积累起知识，然后“以类贯通”。他最不赞成当时有些理学家的见地，以为见闻之知是小知，德性之知是大知。这个分别他认为只是禅学惑人。专讲求德性之知的人，在他看来，是和在黑房子里幽闭的婴儿差不多的。

再举一个明显的例子。明末的刘宗周是宋明理学的最后大师；在哲学立场上，他接近陆、王一派。但是在知识问题上他也十分反对“德性”、“闻见”的二分法。他在《论语学案》里注释“多闻择善、多见而识”一章，便肯定地说人的聪明智慧虽是性分中所固有，可是这种聪明智慧也要靠闻见来启发。所谓德性之知也不能不由闻见而来。王学末流好讲现成良知，认为应该排斥闻见以成就德性。刘宗周便老实不客气地指出这是“隳性于空”，是“禅学之谈柄”。

王廷相、刘宗周的观点可以代表16、17世纪时儒家知识论发展的新方向。这个发展是和儒家“文”的传统的重新受到重视分不开的。换句话说，这一发展是为儒家的经典研究或文献考订提供了一个最重要的理论基础，清代考证学在思想史上的根源正可以从这里看出来。说到这里，我们已可以清楚地了解为什么清代汉学考证的兴起不能完全归咎于满清入主这一简单的外在因素了。如果没有儒家思想一番内在的变化，我很怀疑汉学考证能够在清代二三百年间成为那样一种波澜壮阔而又持久的学术运动。正因如此，王、刘的观点在乾隆时代才有回响。戴东原虽然未必读过王廷相的著作，但是戴的知识论却正走的是王廷相的路数，而且比王廷相走得更远、更彻底。而刘宗周的《论语学案》那一条注释也特别受到《四库全书》提要编者的重视。这些思想史上的重要事实，虽然相隔一两百年，但决不是孤立的、偶然的。它们是儒家智识主义的兴起的清楚指标。

四 “经世致用”与颜李学派

讲思想史最忌过分简化，我虽然认定从明末到清代儒家是朝着智识主义的方向发展，但是我并不以为这个发展是当时思想史上惟一的动力。事实上，在17世纪（即明、清之际），儒学在体、用、文三个方面都发生了新的变化。就“体”而言，儒学的重心从内圣的个人道德本体转到了外王的政治社会体制。黄梨洲的《明夷待访录》便有意要为传统的政治社会秩序指出一条彻底改造的道路；王船山的《噩梦》、《黄书》，取径也大体相同。顾亭林在《日知录》和文集中则留心于历代风俗以及封建制和郡县制的利害得失。依照传统的看法，清初这三位大儒的学问都是所谓“有体有用”的。但这里所谓“体”已不是指内圣方面的道德本体，而是指外王方面的政治社会体制而言了。外王的“体”，更离不开“用”；政治社会的改造如果完全无从实践，那就要比空谈心性还要缺乏意义。所以顾亭林给黄梨洲的信，一方面欣喜彼此的见解相近，另一方面则盼望将来有王者起，把他们的理想付诸实现。

谈到外王方面的“用”的问题，这尤其是儒学的一大症结。儒家的“用”集中地表现

在“经世致用”的观念上。但是“经世致用”却由不得儒者自己做主，必须要靠外缘。所谓外缘便是顾亭林说的“王者”，因此无论是顾亭林或黄宗羲都要有所“待”。从历史上看，儒家所期待的“王者”似乎从来没有出现过，宋神宗也许算是一个例外。可是即使是号称“得君行道”的王安石仍只落得个仓皇而去的下场，终不能不发出“经世才难就”的浩叹。（今天有人曲说王安石是法家，真不值一驳。姑且不论当时的人曾一度把安石比作孟子，也不论他的变法根据主要是在儒家的经典，仅仅从他的诗篇中我们便清楚地看到他对孔、孟——特别是孟子——是何等的仰慕向往。他的《中牟》诗有“驱马临风想圣丘”之句，这当然是暗用《论语》上“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食”那段话。可见王安石的用世精神正是来自孔子，安石对孟子更是心向往之。他在答欧阳修的诗中就说“他日若能窥孟子”的话。他又有《孟子》一诗，说：“沉魄浮魂不可招，遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”这首诗最足以说明孟子是安石的理想主义的精神泉源。至于安石欣赏商鞅的地方，不过取其“能令政必行”一点而已。古人说“诗言志”，一个人的真感情在诗歌中最不容易隐藏，我们判断王安石是儒是法，必须根据第一手资料，不可用当时或后世的政敌和论敌的攻讦文字为证据。）

北宋王安石变法的失败是近世儒家外王一面的体用之学的一大挫折。南宋以下，儒学的重点转到了内圣一面，一般地说，“经世致用”的观念慢慢地淡薄了，讲学论道代替了从政问俗。少数儒者虽留心于社会事业如朱子倡导社仓、乡约之类，但已远不能和王安石变法的规模相比了。所以“经世致用”这一方面可以说完全要靠外缘来决定。不过从主观方面看，儒家的外王理想最后必须要落到“用”上才有意义，因此，几乎所有的儒者都有用世的愿望。这种愿望在缺乏外在条件的情况下当然只有隐藏不露，这是孔子所说的“用之则行，舍之则藏”。但是一旦外在情况有变化，特别是在政治社会有深刻的危机的时代，“经世致用”的观念，就会活跃起来，正像是“喑者不忘言，痿者不忘起”一样。明末的东林运动，晚清的经世学派都是明显的例子。马克思曾说：从来的哲学都是要解释世界，而哲学的真正任务是要改造世界。这句话对于西方哲学史而言也许有相当的真实性，但对于中国思想史来说则是适得其反。至少从儒学史的发展看，改造世界或安排世界的秩序才是中国思想的主流，至于怎样去解释世界反而不是儒学的精彩所在。

清初处在天翻地覆之余，儒家经世致用的观念又显得非常活跃，前面提到的顾、黄、王三大儒都抱有用世之心。但是清初把经世致用的思想发挥到极端，并且自成一个系统的却要数颜元和李塨，一般称作颜李学派。如果我们讲清代思想史是以儒家智识主义为其最中心的内容，那么我们把颜李学派安排在怎样一个位置上呢？我们又怎样去解释颜李学派的兴起及其终归于消沉呢？这些紧要的问题当然都不宜轻率作答。现在我姑且提出一点初步的意见，以供大家参考。

颜李的基本立足点是在“用”，讲“实用”一旦讲到极端便不免要流于轻视知识，尤其是理论知识。在理学的传统中，这就牵涉到所谓“知”和“行”的问题。特别强调“用”的

人一般是重“行”过于重知，而且往往认为理论知识、书本知识是无用的。王阳明便已明显地有这种倾向；阳明虽不是反智识主义者，但是从他的理论中却可转出反知的方向。另一方面，儒家智识主义者则坚持知先于行，先要明体然后才能达用。朱子便是一个典型的例证。颜习斋是一个最极端的致用论者，而同时他又是一个最彻底的儒家反智识主义者，他反对朱子的读书之教，态度最为激越而坚决，上自汉唐笺注训诂，下至宋明性理讨论，他都以“无用”两个字来加以否定。读书不但无用，而且还有害，所以他把读书比作吞砒霜，并忏悔式地说，他自己年轻的时候也是吞砒霜的人。把知识看作对人有害的东西，以前儒家的反知论者也表示过这个意思。陆象山在给朋友的信中就说过知识有时反而害事的话；黄东发在《黄氏日抄》中也指出象山一派曾把知识比作毒药。明代的陈白沙则嫌书籍太多，希望再来一次秦火，把世界上不相干的著作烧掉。但是无论是象山或白沙都没有达到颜习斋那样激烈的程度。习斋可以说是把儒家反智识主义的一派思想发展到了最高峰。习斋特别欣赏象山“六经皆我注脚”那句名言，决不是偶然的。

从“实用”、“实行”的观点走上反智识主义的路向并不限于儒家。西方基督教中也有这个传统。Richard Hofstadter 研究美国生活中的反智识主义便特立专章讨论它在宗教上的根源。政治、社会方面的反智识主义又常常和哲学上对理性（reason）或智性（intellect）的怀疑合流。美国实用主义大师威廉·詹姆士（William James）就是从“用”的观点出发而倾向反智识主义，和颜习斋很相近。如果更推广一点看，Gilbert Ryle 分别“Knowing How”和“Knowing That”也和儒家讲知行先后的问题有密切相应的地方。“Knowing How”相当于“行”，“Knowing That”相当于“知”。而照 Ryle 的分析，在我们学习事物的过程中，总是实践先于理论，而不是先学会了理论然后才依之而行。（Efficient practice precedes the theory of it.）换句话说，我们是先从实际工作中摸索出门径，然后才逐渐有系统地掌握到理论和方法。Ryle 这一“寓知于行”的说法，我们很容易从日常经验中得到印证。王阳明的“知行合一”说固是建立在这种经验的基础之上，颜习斋的致用论也正是以此为根据。所以习斋曾特举弹琴和医病为例证。学琴一定要手到才能心到，不是熟读琴谱就算会弹琴的；学医也得从诊脉、制药等等下手，决不是熟读医书便可以成良医的。习斋坚决地认定读书无用，空谈性理无用，著书也无用，从他的思想路数说，都是很顺理成章的。

我们现在可以稍稍谈一谈颜李学派为什么终归于消歇的问题了。这个问题有内外两个方面。从外在方面说，颜李的经世致用必须和政治外缘结合才真正能发挥作用；而事实上，我们知道，这个外缘条件对颜李来说是根本不存在的。李恕谷虽一生南北奔走，但是也始终没有找到有力的支持来帮助他实现社会改革的理想。我们今天稍稍知道一点颜李学术的精神还是靠他们留下来的一些纸墨文字，这真是对他们的反智识主义的一个绝大的讽刺！

在我看来，内在的因素更为重要。内在的因素是指颜李学派并不能跳出儒家的圈子，最后还是摆脱不掉儒家经典文献的纠缠，并且终于走向自己立场的反面，和智识主

义汇了流。颜习斋论学，也和许多其他清代儒家一样，非常强调孔、孟和程、朱之间的不同；其中最大的不同，在他看来，乃在于孔、孟的学问是讲实用实行的、是动态的，而程、朱则只讲求静坐和读书，是静态的，因此完全是无用的。真正的圣学在尧、舜之世只有所谓六府（金、木、水、火、土、谷）、三事（正德、利用、厚生），在周公、孔子的时代只有所谓"三物"。"三物"是指六德（知、仁、圣、义、忠、和）、六行（孝、友、睦、姻、任、恤）和六艺（礼、乐、射、御、书、数）。由此可见，习斋是要恢复古代的原始儒学，以代替宋以后的新儒学。所以他一方面讲实用、实行，是进步的、动态的，但另一方面却给人以抱残守阙、复古保守的印象。这一点在习斋早年的思想中便已有根源。我们知道，习斋在三十多岁以前是自号"思古斋"的，以后才改成"习斋"。讲实用、实行一定要因时变化，容不得泥古不化；因此习斋的经世致用和复古主义之间是有着不可调和的内在矛盾的。而他之所以要复古，则是由于他托庇在儒家的旗帜之下的缘故。

习斋自己足不出乡，根本不甚理会外面学术界的发展，所以他的内在矛盾一时尚不致暴露出来。到了他的大弟子李恕谷这一代，情形就不同了。恕谷四方交游，希望找到同志来实现习斋的经世致用的理想。在恕谷的朋友之中有许多讲经学考证的人，如毛西河、阎百诗、万季野、方望溪等等。这些经典考证恰恰和颜李学说的根据有密切的关系。例如"六府、三事"是出于《古文尚书》(《大禹谟》)的，"乡三物"是出于《周礼》的。而阎百诗则说《古文尚书》是伪书，方望溪又认为《周礼》是伪书。在这种疑古潮流之下，李恕谷自然不能不受到波动，所以他的文集中颇有一些讨论《古文尚书》和《周礼》真伪问题的文章和信札。恕谷又花了很大的功夫写成《大学辨业》一书，更显然是受了当时新兴的考证学风的影响。他所根据的版本便是从毛西河那里得来的所谓《大学古本》。恕谷当然不是考证家，也无意要在文墨世界中与人争胜。可是他所持的儒家经世致用的立场终使他不能不维护某一部分经典，或对某些原始的儒家文献加以新的解释。这样我们就看到，尽管颜李学派从激烈的反智识主义出发，但它仍不免一步一步地向智识主义转化，最后还是淹没在清代考证学的洪流里。

五　清代儒学的新动向——"道问学"的兴起

我在前面提到王阳明以后，明代的儒学已逐渐转向"道问学"的途径。在这一转变中，以前被轻视的"闻见之知"现在开始受到了重视。到了清代，这一趋势变得更为明显了。

清初三大儒顾亭林、黄梨洲、王船山都强调"道问学"的重要性。亭林的口号是"博学于文，行已有耻"。这可以看作是把知识和道德清楚地分别开来。他非常反对明人的空谈心性，认为他们是舍"多学而识"来求什么"一贯之方"。这一路的思想后来到了戴东原的手上又得到更进一步的发挥。

黄梨洲则继续刘宗周对"闻见之知"的重视，提倡用渊博的知识来支撑道德性的

“理”。因此他说:“读书不多,无以证斯理之变化。”梨洲在思想方面本属于王学的系统,现在他竟主张从“读书”来证定儒家的“理”,(也就是通过“道问学”而进至“尊德性”)这里最能看出思想史的动态。而且梨洲要人读书不限于经学,因为食古不化是无用的。要想有用必须同时读历史;越是时代接近的历史,用处也就越大。可见梨洲和颜李学派一样,也非常注重“用”的观念。所不同者,颜、李一方面排斥书本知识,以为无用,另一方面又不免信古,把他们关于政治社会的种种新观点挂搭在少数古经籍上,如《古文尚书》和《周礼》之类。梨洲则并不是极端主“用”论者,他没有颜李的内在矛盾。至于在心性修养一方面梨洲也对王学有重要的修正。王学末流好讲“现成良知”,不需要“工夫”便可直透“本体”。梨洲却直截了当地说:“心无本体,功力所至,即其本体”,这虽是“尊德性”范围中的事,但是在取径上也恰和他主张由“道问学”进至“尊德性”的先后层次相应。后来乾嘉时代的章学诚便以梨洲这些观点为起点,完成了王学的知识化。

王船山在三大儒中理学的兴趣最高,因此他曾正面地从哲学上讨论到“闻见之知”的问题。船山仍在宋明理学的传统之中,依然承认人的认知能力得之于天。但是他同时又强调多见多闻的重要性,离开了见闻,人将没有知识可言。所以他提倡程朱一派的“格物穷理”之学;而劝人不要学陆王一派的孤僻,只讲“存神”两字;人的心之所以有灵明,是要靠见闻知识来培养和启发的。更值得注意的是船山很佩服方以智、方中通父子的科学思想,认为“格物”应该是“即物以穷理”,而不应该是“立一理以穷物”。前一种方法是客观的,后一种方法则是主观的。

我在前面又提到,儒家由“尊德性”转入“道问学”的阶段,最重要的内在线索便是罗整庵所说的义理必须取证于经典。这个趋势在王阳明的时代已经看得见了,入清代以后更是显露无遗。每一个自觉得到了儒学真传的人,总不免要向古经典上去求根据。陆象山最富于独立的精神,然而他也仍然要说他的思想是受到了《孟子》的启示以后才自得于心的。王阳明在龙场顿悟之后便写了《五经臆说》,他显然是要把自己所悟得的道理和五经上的道理相印证。到了清初,顾亭林正式提出了“经学即理学”的说法,这条思想史上的线索就越发彰显了。当然,顾亭林并没有亲自写下“经学即理学”这五个字,这五个字是后来全谢山根据亭林给友人论学的一封信总结出来的,但大体上符合亭林的本意。亭林因为不满意晚明心学流入纯任主观一路,所以才提倡经学研究。在他看来,儒家所讲的“道”或“理”当然要从六经孔、孟的典籍中去寻求,离开了经典根据而空谈“性命”、“天道”则只有离题愈远。因此古代仅有“经学”,没有所谓“理学”。亭林又曾提出“明道”和“救世”两大目标;“救世”是属于“用”的一方面,我们在上面已经提过了。“明道”则非研究经学不可,这就是亭林心目中的“理学”。所以他又坚决地宣称,凡是“不关于六经之旨、当世之务”的文字,他都一概不为。其实,亭林这番意思不但远在明代已呼之欲出,即在当时也颇有同调。黄梨洲一方面提倡“学者必先穷经”,另一方面又说“读书不多无以证斯理之变化”。这也显然是要把经学和理学打成一片,方以智晚年在江西青原山讲学,出入三教,在儒学方面他明确地提出“藏理学于经学”的主张,更

和亭林的说法如出一口。清初这几位大师，背景和学术渊源各不相同，居然不期而然地得到共同的结论，这就可以看出当时思想史上的一种新的动向了。不过由于亭林的口气最为坚决，又处身于儒学传统的枢纽的地位，因此影响也最大。后来的人都尊奉亭林为清学的开山宗师，当然是有理由的。

但是亭林之所以特别为群流所共仰还不仅是因为他有理论、有口号，更重要的是他有示范性的著作，足为后人所取法。《日知录》中关于经学的几卷以及《音学五书》都是这样的著作。我们知道，学术史上每当发生革命性的变化时，总会出现新的“典范”，(paradigm，这是采用库恩 Thomas S. Kuhn 在 *The Structure of Scientific Revolutions* 一书中的说法。)在任何一门学术中建立新“典范”的人都具有两个特征：一是在具体研究方面他的空前的成就对以后的学者起示范的作用；一是他在该学术的领域之内留下无数的工作让后人接着做下去，这样便逐渐形成了一个新的研究传统。顾亭林和后来清代考证学的关系便恰是如此。当然，亭林的考证并不是前无所承，但经学考证发展到他那样的规模和结构才发生革命性的转变，那也是无可否认的。

六　经学考证及其思想背景

“经学即理学”要成为一个有真实内容的学术思想的运动，当然不能停留在口号的阶段，而必须以具体的研究成绩来说服人。从清初到乾、嘉的经学考证走的便是这一条路。但是“经学即理学”却建立在一个过分乐观的假定之上：即以为六经、孔、孟中的道或理只有一种正确的解释，经过客观的考证之后便会层次分明地呈现出来。事实上，问题决不如此简单。清代经学考证直承宋、明理学的内部争辩而起，经学家本身不免各有他自己独特的理学立场。理学立场的不同终于使经学也不能一致，这在早期尤为明显。一个人究竟选择哪一部经典来作为考证的对象，往往有意无意之间是受他的理学背景支配的。这样的史证可以说不胜枚举，姑择几个最著名的例子说一说。刘宗周的弟子陈确在清初写了一篇轰动一时的大文章，叫做《大学辨》。“辨”即是辨伪的意思。他列举了许多项理由，证明《大学》这篇经典不是圣贤的经传，而是秦以后的作品。这些理由中当然有很多是哲学性的(他称之为“理”)，但是也有好几项是历史考证方面的(他称之为“迹”)。后来他又写了许多书信和同志辈继续讨论这篇“伪书”的问题。从这些信里，我们清楚地看到，他之所以对《大学》的真伪发生兴趣主要是要解决义理系统上的困难。陆、王一派从来不满意朱子的《格物补传》，从王阳明到刘宗周尤其为了《大学》的问题伤透了脑筋。王阳明的《大学古本》已是一种校刊的工作，而刘宗周一直到晚年仍然对《大学》一篇不能释然无疑。现在陈确则用快刀斩乱麻的手段，干脆断定“《大学》非圣经”，乃后世的伪作，把这个复杂问题简单地解决了。他的是非得失是另一问题，但他这篇著作却清楚地把理学两派的争斗从义理的战场移到考证的战场。

再举清初考证《易经》为例来说明我们的论点。最早从事这个工作的大概要算是黄

梨洲和黄宗炎弟兄，稍后又有毛西河（奇龄），都是浙东的王学一派。他们主要的目标是要考出宋以后易学中所谓先天、太极诸图是从道教方面传来的，跟儒家没有关系。表面上，这好像是出于历史的兴趣，而暗地里则是在攻击朱子。因为朱子的《周易本义》的开头便列了九个“图”。我们可以断言，黄氏弟兄以及毛西河之所以从易图下手考证是有他们的义理方面的动机的。我们应该记得，关于《太极图》的问题，朱子生前便已和陆梭山、象山兄弟展开了激辩。二陆当时就认为周敦颐的《太极图》出于道家，可能根本不是濂溪所作。朱子则特别看重周子的《太极图》。所以易图问题本是朱陆异同中的一笔旧账。当然，易图的考证要到稍后的胡渭手上才定谳，而胡氏则不一定有黄、毛诸人那样的哲学背景。但攻难既起之后，易图问题已成经学上一大公案，这种情形自然又当别论了。另一方面，从清初以至中叶，凡是为《周易本义》辩护的人则都是在哲学立场上接近或同情朱子的。他们的辩护方式也出之于考证校雠一途，顾亭林在《日知录》中便立专条，指出朱子的《周易本义》在明代修《五经大全》时被割裂殽乱了，以致后人已看不到朱子订正的原本。在胡渭的《易图明辨》问世之后，王白田（懋竑）曾写了一篇《易本义九图论》为朱子洗刷。他的结论是“九图断断非朱子之作……盖自朱子既没，诸儒多以其意，改易本义，流传既久，有所纂入，亦不复辨”。戴东原早年在《经考》里面也有好几条笔记是专为朱子的易学开脱的。例如他在“先后天图”条中说朱子《易学启蒙》中载邵雍所传的先天、后天之图不过是用来释易理的。朱子自己并没有说先天图是伏羲造的，后天图是文王造的。关于《周易本义》，东原比亭林更进一步考出朱子原本的被搅乱早起于宋宝祐（1253—1258）中董楷所编的《周易传义》。以上这三个人之中，王白田是一生治朱子之学的，固不必说；戴东原在《经考》时代也仍然信奉程、朱的“理精义明之学”；至于亭林，尽管后人把他当作汉学的开山大师，又有人说他是清初反理学的先锋，事实上他在学术思想方面是属于朱子的系统。这一点章实斋早已指了出来。亭林生前十分尊敬朱子；他的文集中有《华阴县朱子祠堂上梁文》，又有《与李中孚书》提到他自己曾捐四十金为朱子建祠。严格地说，亭林只是反陆、王一系的心学，而不是毫无区别地反对整个宋明理学的传统。所以清初易经考证的经过最可以说明：理学立场不同则经学也不能不随之而异。

最后让我们举阎百诗（若璩）和毛西河关于《古文尚书》的争论，来看看清代经学考证的思想背景。阎百诗的《古文尚书疏证》是两百多年来大家公认的一部最成功的考证杰作。当然，百诗是一个典型的考证学者，他喜欢从事考据工作，而且《古文尚书》也的确是南宋以来经学史上的一个大问题。他花了一生的功夫来考证这部伪书，当然基本上是受了纯学术兴趣的吸引。但是在纯考证兴趣之外，百诗也还另有一层哲学的动机。伪古文《大禹谟》有所谓十六字心传，便是“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。这十六个字又叫做“虞廷传心”或“二帝传心”，是陆、王一派最喜欢讲的。明末的王学家尤其常常援引它。“人心”、“道心”的分别虽然朱子有时也引用，但朱子是不谈“传心”的，因为这个说法和禅宗的“单传心印”太相似了。而且，朱子又是最早怀疑《古文尚书》

乃后世伪书的一个人。所以我们可以说，这十六字心传是陆、王心学的一个重要据点，但对程、朱的理学而言，却最多只有边缘的价值。到了清初，朱学中人往往特别提出这一点来加以猛烈的攻击。例如《日知录》"心学"一条便根据黄东发的议论痛斥"传心"之说。阎百诗虽然不是理学中人，但是他的基本哲学立场则确为尊程、朱而黜陆、王。因此《疏证》中时有攻击陆、王的议论，并于"十六字心传"为伪作一点郑重致意。黄梨洲为《疏证》写序也一改往日对此十六字深信不疑的态度，虚心接受百诗的发现。可见这十六字在全书中占有特殊的分量，而百诗也的确有意识地借辨伪的方式来推翻陆、王心学的经典根据。当时反对朱子最激烈的毛西河在思想上相当敏感，他读了百诗的《疏证》之后，便立刻感到这是在向陆、王的心学进攻。因此他写了一封信给百诗，说你考证《古文尚书》真伪，为什么忽然要骂到金谿（陆）、姚江（王）的头上，这岂不是节外生枝吗？其实百诗辨伪本有一层哲学的涵义，并非节外生枝。毛西河也不是不了解这一点，所以他后来写《古文尚书冤词》时也特别强调十六字心传不是后世伪造的。阎、毛两人在《古文尚书》问题上的针锋相对更可以让我们看清楚清初考证学和宋明理学之间的内在关联。当时的考证是直接为义理思想服务的，也可以说是理学争论的战火蔓延到文献研究方面来了。我们要个别地检查每一个考证学者的思想背景、宗派传承，看他的考证究竟有什么超乎考证以上的目的。这样一检查，我们就会发现，顾亭林、阎百诗的考证是反陆、王的，陈乾初、毛西河的考证是反程、朱的，他们在很大的程度上依然继承了理学传统中程、朱和陆、王的对垒。我们绝不能笼统地说清代经学考证单纯地起于对宋明理学的反动。以前有人持这样的看法，是因为他们一方面没有辨别出清初考证学者的思想动机，一方面又没有察觉到16世纪以后儒学从"尊德性"阶段转入"道问学"阶段的新动向。

七 戴东原和章实斋

当然我并不是说清代每一个考证学家都具有思想的动机。到了清代中期，考证已形成风气，"道问学"也取代了"尊德性"在儒学中的主导地位，这时候的确有许多考证学者只是为考证而考证，他们身在考证运动之中，却对这个运动的方向缺乏明确的认识。但这只是就一般的情形而言。至于思想性比较强的学者则对清代学术在整个儒学传统中的位置和意义有深刻的自觉。戴东原和章实斋便是最突出的例子。章实斋在清代学者中最以辨别古今学术源流见长，因此他对清代儒学的历史渊源有非常深刻的观察。我个人重新整理清代思想史，主要也还是靠实斋现身说法时所提供的线索。《文史通义》中有两篇重要的文章，一篇是《朱陆》，一篇是《浙东学术》。《朱陆》篇大概写于东原死后（1777）不久，可以说是实斋对于东原学术所作的一种"定论"；《浙东学术》则写于实斋逝世的前一年（1800），是他自己的"晚年定论"。

照实斋的讲法，朱、陆两系到了清代已变成了所谓"浙西之学"和"浙东之学"。浙西

之学始于顾亭林，经过阎百诗等一直传到实斋同时的戴东原。浙东则始于黄宗羲，经过万氏弟兄（充宗、季野）、全谢山等传到实斋本人。浙西之学的特色，实斋称之为“博雅”，这是继承了朱子“道问学”的传统。但“博雅”并不是泛滥无归，而是像实斋所说的，“求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难”。浙东之学的特点则是“专家”。所谓“专家”也就是与“博”相对的“约”，是先求大体的了解再继续深入研究。实斋是很自重同时也是很自负的。尽管他在当时学术界的地位远不能和戴东原相比，但他却把自己看作是乾隆时代的陆象山，东原当然是并世的朱子了。东原是经学大师，实斋则提出史学来和他相抗。所以他不但发明了一套“六经皆史”的理论，而且说“浙东之学言性命者必究于史，此其所以卓也”。总而言之，清代朱陆变成了浙西和浙东的分流，博雅和专家的对峙，经学和史学的殊途。这一划分在我们现在看来未免太过于整齐单纯，其中包含了不少实斋自己的主观向往的成分，因此和清代学术思想发展的实际情形必然有相当的距离。不过就实斋和东原两个人的学术异同来说，大体上确是如此。

最值得我们注意的是实斋不肯说浙东和浙西的不同在于一个偏重“尊德性”，一个偏重“道问学”，虽然他明明知道这是朱陆异同的传统分野。从这种地方我们便不难察觉到清代儒学的基调已变，“道问学”已成为一个主要的价值，在通常情形下人们不大会怀疑它。实斋虽宗主陆、王，但对“道问学”则仍然采取积极的肯定态度。甚至后来攻击汉学考证最烈的方东树在不知不觉中也接受了考证学家的“道问学”观点，否则他就不必极力为程朱辩护，说他们并非“舍学问，空谈义理”了。

实斋说他自己属于陆、王一系，这话确有根据。他是继承了陆、王的“先立其大”的精神。但是陆、王的“先立其大”是指“尊德性”而言的，或者套用现代流行的名词来说，是“道德挂帅”。实斋所谓“由大略而切求”却已改从“道问学”的观点出发了，他讲的是求知的程序。所以我认为实斋是把陆、王彻底地知识化了，也就是从内部把“尊德性”的陆、王转化为“道问学”的陆、王。这种转化还可以从其他种种迹象上看得出来。例如他用学术性情来重新界说王阳明的“良知”；学者的“良知”不是别的，正是他求知的直觉倾向。他把“致良知”的“致”字说成“学者求知之功力”，也同样是转德成智的一种表现。

戴东原也十分了解清学的历史地位。他早年已认定不知“道问学”便根本谈不上什么“尊德性”。晚年他的哲学论著——《孟子字义疏证》——完成以后，更明确地提出“德性资于学问”的命题。所以有人说他持“知识即道德”的见解。我们通观东原一生思想的发展，便知道他早年走的是程、朱“道问学”的路，中年以后开始和程、朱立异，晚年自己的思想系统渐次成熟才正式攻击朱子。他在三十岁以前对程、朱只有维护，并无敌意；相反地，他对陆象山、陈白沙、王阳明则公开地加以指责。我们可以说早年的戴东原和顾亭林十分相似，他并不是笼统地反对宋明理学，而是站在“道问学”的立场上排斥陆、王的心学。清初经学考证背后的思想动机在东原的早期著述中还留下了明显的痕迹，像《经考》和《与是仲明论学书》都可以为证。

东原晚期对程、朱系统的批评牵涉很广，有的关于纯哲学方面的，如理、气、才、性等

问题,也有虽是哲学问题,然而却富于政治、社会的涵义,如理和欲的关系问题。但是在我看来,东原和程、朱的最大分歧还是在对待知识的态度上面。程、朱一方面讲"进学在致知",另一方面则更重视"涵养须用敬"。东原对"敬"的方面似乎缺乏同情的了解,因为他认为"主敬"是从释氏教人认"本来面目"变易的方法而来,而且"主敬"并不能使人得到事物之"理"。总而言之,他觉得程、朱在"敬"的方面讲得太多,在"学"的方面说得太少。但东原毕竟还是一个儒者,他不但没有完全抛弃了儒家所说的"德性",而且基本上仍然承认人的"德性"是内在的、先天的,不是后天从外面获得的,否则他就会舍孟子而取荀子了。不过德性虽内在于人,但却必须靠后天的知识来培养,使它得以逐渐发展扩充。他毫不迟疑地宣称人的"德性始乎蒙昧,终乎圣智",中间则全是用学问来扩充德性的过程。所以整个地看,知识的分量在东原的哲学系统中远比在程、朱传统中为重。我们可以说,东原是从内部把程、朱的传统进行了改造;加强了它的知识基础并削减了它的道德成分。他晚年虽然批评程、朱,但是在程、朱和陆、王之间我们很清楚地可以看出他的偏向是在程、朱一边。对于程、朱,他只觉得他们"道问学"的程度尚不足,对于陆、王,则认为和老、释一样根本就废弃了"道问学"。由此可知,东原晚年虽同时攻击程、朱和陆、王,但攻击之中大有轻重之分。他既不是笼统地排斥宋儒,也不是因为宋儒讲"义理"之学才加以排斥。一言以蔽之,东原的哲学彻头彻尾是主智的,这是儒家智识主义发展到高峰以后才逼得出来的理论。以往的儒者纵使在个别的论点上偶有和东原近似之处,但是从来没有人想要建立一套以智为中心的哲学系统。

八　结　　语

根据章实斋的指示,再加上对实斋和东原的理论文字的疏解,我们就确切地知道六百年的宋、明理学传统在清代并没有忽然失踪,而是逐渐地融化在经史考证之中了。由于"尊德性"的程、朱和陆、王都已改换成了"道问学"的外貌,以致后来研究学术思想史的人已经分辨不出它们的本来面目了。清代当然还有许多号称讲理学的人,但是在章实斋的眼中,他们不过是"伪程、朱"、"伪陆、王"而已。其中少数杰出之士,认真地提倡朱学或陆学,如王白田、李穆堂诸人,也都采用了"道问学"的方式。王白田用一生的精力考证朱子的生平和著作,李穆堂也遍读朱、陆之书,而且肯为陆象山一两句近禅的话翻遍释藏,寻找出处。这些都显然是以考证讲义理,以"道问学"说"尊德性"。王、李诸人的著作虽仍不免有门户之见,但是较之以前王阳明的《朱子晚年定论》和陈建的《学蔀通辨》要客观多了,也谨严多了。在考证运动兴起之后,没有严肃的学者敢撇开证据而空言义理了。

段玉裁晚年颇有推崇理学的表示,又自责生平喜言训诂考证,舍本逐末。这个例子好像表示"尊德性"的空气仍然笼罩着乾、嘉的学术界,以致像段玉裁这样的考证大师都要忏悔自己太过于追求"道问学"了。其实这个问题并不能如此简单地处理。本来儒学

的重心确在它的道德性、宗教性的方面，而儒学的这一部分则正托身在它的"尊德性"的传统里面。清儒的考证之学虽然发扬了儒家的致知精神，但是同时也不免使"道问学"和"尊德性"分得越来越远。和"尊德性"疏离之后的"道问学"当然不可能直接关系到"世道人心"，也不足以保证个人的"成德"。乾、嘉之世，儒家统一性的"道"的观念尚未解体，一意追求知识（尽管是关于儒家经典的知识）的学者在离开书斋的时候难免会怀疑自己的专门绝业究竟于世何补、于己何益。段玉裁类似悔恨的言论应该从这种心理的角度去了解。（至于专讲"尊德性"是否必然有补于"世道人心"，甚至是否可以保证个人"成德"，则纯是一事实问题。这里可置之不论。）16 世纪时欧洲有些基督教的人文学者（Christian humanists）在从事训诂考证（philology）之余也往往流露出歉疚之情，觉得他们的训诂工作无补于弘扬基督教之道。但是如果细察他们生平研治训诂的经过，那真可以说得上是全幅生命都贯注在里面。他们事实上是把虔敬上帝的宗教热忱转移到学术研究上面去了。换句话说，学术研究已成为他们的宗教使命了。段玉裁和许多其他乾、嘉学者也是如此；他们"尊德性"的精神、"主敬"的精神都具体地表现在"道问学"上面。段玉裁一方面说他平生不治理学，追悔已晚，一方面却因为不知道"之"、"脂"、"支"三部的古音分别何在，而写信给江有诰说："足下能知其所以分为三乎？仆老耄，倘得闻而死，岂非大幸！"孔子曾说过"朝闻道，夕死可矣"的话，现在段玉裁竟把儒家这种最庄严的道德情操移用到"闻"古音之"道"上面，这岂不可以说明清儒是用"尊德性"的精神来从事于"道问学"吗？我说清代思想史的中心意义在于儒家智识主义的兴起和发展，所指的正是这种"道问学"的精神。"智识主义"不过是"道问学"的现代说法而已。其实把清代看作儒家"道问学"的历史阶段并不是我个人的什么特殊发现，清代学者自己就是这样说的。段玉裁的外孙龚自珍告诉我们：儒家之道不出"尊德性"和"道问学"两大类的学术，清代学术虽广博，但"其运实为道问学"。他说这话是表示对清代儒学的偏向发展有所不满，可是他所下的历史断案却是动摇不了的。但是历史是一种经验知识，我们并不能以一两句富于真知灼见的断语为满足。清代之运何以为"道问学"，其中仍有无数的曲折在。怎样把这许多曲折原原本本地整理出来，使大家都能看清这一段学术思想发展的内在理路，这才是现代史学工作者的任务。

我在开始时就说过，我对清代思想史提出一种新解释是因为觉得以前从外缘方面来处理清代学术的几种理论不能完全使我信服。无论是"满清压迫"说或"市民阶级兴起"说，最多都只能解释清初学术转变的一部分原因，而且也都太着重外在的事态对思想史的影响了。"反理学"之说虽然好像是从思想史发展的本身来着眼的，但事实上也是外缘论的一种伸延。因为追溯到最后，"反理学"的契机仍然是满洲人的征服中国激起了学者对空谈心性的深恶痛绝。但是我虽然批评了以上多种解释，却并不否定它们在一定限度内各有其有效性。我自己提出的"内在理路"的新解释更不能代替以上各种外缘论，而不过是它们的一种补充、一种修正罢了。学术思想的发展绝不可能不受种种外在环境的刺激，然而只讲外缘，忽略了"内在理路"，则学术思想史终无法讲得到家、无

法讲得细致入微。所以我的新解释绝没有全面性,因而也并不必然和上面提到的任何一种旧说处在势不两立的地位。事实上,我的新解正是乘旧说的间隙而起。"内在理路"既是思想史的一个客观的组成部分,以前的外缘论者也都多少接触到了它,不过没有达到自觉的境地,更没有在这一方面作过比较有系统的、全面的探讨而已。倘使没有章太炎先生以来的许多思想史先辈留下的种种线索,我不相信我今天能够提出这样一种初步的看法。所以我的新解释的产生,其本身便是思想史"内在理路"的一个最好见证。至于我的说法究竟站不站得住,那当然完全是另外一个问题。最后必须郑重声明一句,根据"内在理路"来整理清代思想史,我自己的工作也不过刚刚有个初步的头绪。这中间牵涉到无数具体而专门的问题,需要耐心地去解决,而且也决不是我个人的才力和精神所能够承担得起来的。我恳切地盼望有更多的同道来开辟清代思想史研究的新方向!

（选自《论戴震与章学诚》,
北京：三联书店,2005 年版）

关于韦伯、马克思与中国史研究的几点反省

——《中国近世宗教伦理与商人精神》自序

这部《中国近世的宗教伦理与商人精神》是史学的专题研究（初稿刊于《知识分子》季刊1986年冬季号）。骤看起来，这个题目似乎太大，与现代一般“窄而深”的史学专题不合。以范围而论，本书概括了儒、释、道三教的发展和社会变迁；以时间而论，它上起中唐，下迄乾嘉之世，差不多涵盖了一千年的历史过程。但事实上，本书并不是泛论宗教史、社会史之作。现代的史学论文大致是以“问题”为中心的；一般而言，史学工作者都遵守19世纪阿克顿（Lord Acton）的名言：“研究的对象是问题而不是断代。”（Study problems not periods.）本书所讨论的问题是经过比较严格的规划的，因此问题的焦点相当集中。我的中心问题是：中国儒、释、道三教的伦理观念对明清的商业发展是否曾发生过推动的作用？这一中心问题像一块石头投入平静的湖水中一样，自然会激起一轮轮问题的波纹，从中心一直延伸到边缘。本书所包括的时代虽长，所涉及的方面虽广，但是整个论点却是扣紧着问题的结构而建立起来的。

本书分析禅宗、新道教和新儒家是从三教的入世伦理及其社会影响这一特殊角度着眼的。因此上篇既不是通论性质的宗教史，中篇也和一般哲学史或思想史对宋明理学的处理迥异其趣。我所特别注意的是三教在入世伦理方面相互交涉的复杂过程，尤其是禅宗对理学的影响。宋代新儒家“援释入儒”，开创了理学的新传统；从历史的观点说，这是早在宋代即已成定案的了。程伊川撰《明道先生行状》和吕与叔撰《横渠先生行状》都不讳言明道、横渠早年出入释、老，最后才“返求诸六经”。宋儒“援释入儒”的成功正是他们对中国文化的伟大贡献。我们今天既无理由更无必要来翻案了。而且我可以断言，任何翻案的努力都将是白费的。但是宋儒究竟为什么非“援释入儒”不可？又通过那些具体的方式来“援释入儒”？这一类在思想史上具有关键性的大问题似乎到现在为止还没有人认真地从事系统的研究。有之则不过挟偏见以攻击理学而已。我在中篇试图从入世伦理的观点对这些问题提出若干观察。我当然承认，这些观察是初步的，

并且不免带有片面性。但是我必须坚持，如果我们希望对理学在中国文化史上的地位获得一种比较完整的了解，那么本书所特别强调的这一面无论如何是不能忽略的。

在分析了三教入世伦理之后，我们才能进一步研究宗教和道德观念对中国商人阶层的影响。这是本书下篇的主旨所在。但是一涉及观念的社会后果，我们的研究便不能限于思想史的范围之内，而必须进入社会史的领域。所以下篇事实上是从思想流转与社会变迁的交光互影中观察商人阶层及其意识形态的新发展。从 16 世纪以来，中国商人阶层的社会功能在实质上日益重要。与此相随而来的是他们在社会价值系统中所占据的位置显然上升，甚至他们的法律身份也有改善的迹象。近几十年来，中国大陆和日本的史学界对明清商人的研究作出了辛勤的努力，他们搜集并整理了大量的历史资料，也对许多具体的制度和事象进行了详细的考证。但一般而论，由于基本预设、概念架构，以及分析方法都不相同，他们的主要兴趣集中在商人的客观世界和经济活动方面。至于商人的主观世界，包括文化背景、意识形态、价值观念各方面的问题，在他们的研究取向上是不占重要地位的。通过本书下篇对问题的提法及其解答的尝试，我希望促起史学界正视明清思想史和社会史上这一大片未经充分开拓的园地。

这部专题研究的撰写起于两种外缘：第一是 50 年代以来中国大陆史学界关于“资本主义萌芽”的热烈讨论；第二是近年来西方社会学家企图用韦伯（Max Weber）关于“新教伦理”的说法解释东亚经济现代化的突出现象。我在本书的《序论》中已提到这两点，但仍有未尽之意应该在这里略作补充。我先后读了几百万字以上大陆史学家关于“资本主义萌芽问题”的论文和专著，但是所得到的整个印象只是这样或那样手工业的发展、这里或那里商业的成长、这种或那种制度或组织的嬗变，我并没有真正看到有什么“资本主义的萌芽”。毛泽东曾说过一句话：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”大陆史学界的无数研究就是为了要证明这句话是“正确的科学论断”。结论早在研究之前已经有了，以后的问题只是如何去“证实”它，以及确定“萌芽”的时期究竟始于哪个世纪，上可以早到隋唐，但下不能迟于 1840 年。这便是三十多年来大陆史学界讨论这一问题的中心意义之所在。

马克思所谓“资本主义”，其涵义是非常严格的，即指西欧 16、17 世纪以来所发展的一套经营和生产方式，现代一般史学家都承认西方资本主义可分为两个大阶段，而以 19 世纪的工业化为分水岭。在此之前是所谓“早期资本主义”（early capitalism），19 世纪以后则是“工业资本主义”（industrial capitalism）。但在精神上，资本主义的前后两期仍然是一贯的，因为它自成一套“系统”。无论是马克思或韦伯，都认为这一套经济系统是西欧所特有的。如果我们想要证实中国有“资本主义萌芽”，其关键便在于整套系统的出现是否在中国史上已有显著的迹象，而不在其中个别组成部分是否发生了这样或那样的变化。个别因子如资本积累、各种手工业、市场，甚至雇佣劳动、商业竞争等等，也可以存在于中国传统社会之中。但是如果整个组成和运作的系统不同，则纵使中国的个

别因子在发展过程上和西方有某种平行的现象，我们仍不能据以断定“资本主义”已经在中国“萌芽”。从严格的史学观点说，我们只有一条路可以建立这一论点，即对中西社会经济史进行了全面而详尽的比较研究之后，发现双方有一个共同的发展阶段，不但在个别的部门中有相同的变化，而且在整体结构上也趋向一致。在这一工作没有完成之前，所谓“资本主义萌芽”的问题是连提出的资格也不具备的。

我在《序论》中已经指出，马克思本人并没有说过，西方近代特有的资本主义也是中国社会发展史上所必经的阶段之一。马克思和韦伯不同，他对中国历史从来没有作过任何有系统的研究。即使他有过这样的表示，那也只能看作一个外行人的偶然妄说，不足以构成中国史研究的根据。所以分析到最后，大陆史学界三十多年来关于“资本主义萌芽”问题的提法在史学上是缺乏经验的基础的。他们巨大的努力之所以未曾取得预期的收获，主要是由于问错了问题。但是从另一方面说，任何努力都不会是完全白费的。“资本主义萌芽问题”的讨论至少使我们对明清社会经济史的大体面貌有了比较明确的认识。有两点与本书论旨相关的值得在这里特别提及：第一，明清的商业远比以前为活跃。第二，这一历史变化大致发生在16世纪。这两点基本认识我觉得今天是可以确定的。大陆史学界的讨论对这两个重要史实的建立是功不可没的。但是我也必须指出，日本史学界在明清社会经济史研究上的贡献至少有同等的重要性。事实上，日本史学界在这一方面是领先一步的。远在1955年“资本主义萌芽问题”出现之前，日本史学界便已对明清工商业各方面的发展从不同的角度进行了深入而细致的分析。由于他们比较不为特殊的意识形态的框框所限，他们所提供的线索和资料往往更为有用、更可信赖。日本史学家所能运用的概念架构比大陆史学家为自由而广阔，他们不但有马克思，而且偶然也接触到韦伯的历史社会学。一般而言，他们是根据材料说话的考证派，并不预设“资本主义萌芽”的问题。总之，如果没有中日史学界所共同奠定的研究基础，我这部专论是写不成的。

但是上面已经说明，本书所研究的是明清商人的主观世界，包括他们的阶级自觉和价值意识，特别是儒家的伦理和教养对他们的商业活动的影响。这是现代中日社会经济史学家所比较忽略的问题。在这一方面，我则参考了韦伯《新教伦理与资本主义的精神》（以下简称《新教伦理》）一书所提供的范例。最近西方社会学家讨论儒家伦理与东亚经济发展之间的关系引发了我对这个问题的新兴趣。但是我并不想问“资本主义为什么没有在中国出现”这样的问题。单独地提出来，这个问题是完全没有意义的。我也不想直接参加社会学家关于现代儒家伦理的讨论，因为我们还没有充分的经验性的证据可以作为讨论的基础。在本书《序论》中，我已说明我所提出的是所谓“韦伯式”（Weberian）的问题，而不是韦伯在《新教伦理》一书中所研究的具体问题。在全书的论证过程中，我不但随处以新教伦理，特别是加尔文派的伦理，与中国的宗教伦理相比照，而且还着重地批判了韦伯关于中国宗教的看法。因此我觉得有必要澄清一下本书和韦伯的论点之间究竟有什么关系。

首先我必须郑重说明，韦伯并没有企图建立任何历史社会学的规律、公式或固定的

方法论，因此我也不可能应用韦伯的特殊公式或方法。韦伯是坚决反对历史单因论的。他曾说：

> 我抗议一种说法。……以（历史上）某一种因子，无论是技术或经济能成为其他因子的“最后的”或“真正的”原因。如果我们观察（历史上的）因果线索，我们便会发现在某一时期它是从技术向经济和政治方面走动，但在另一时期则又是从政治向宗教和经济方面走动。总之，这条线索上是没有休止点（resting point）的。在我看来，我们所常听到的那种历史唯物论的观点，即以经济在某种意义上是因果系列中的最后定点已是一个完全破产的科学命题了。[①]

韦伯的历史多因论和我自己的一贯看法大致相合，而且今天多数的史学家也都持类似的见解。所以，这个一般性的观点并不能代表韦伯的特有的立场。我所谓“韦伯式”的问题或论点则专指《新教伦理》一书处理宗教观念影响经济行为的问题而言。把加尔文派的教义看作资本主义兴起的原因之一确是韦伯个人的创见。在这一创见的背后当然隐含了一种假定，即思想本身也自有其某种程度的独立自主性，在客观条件的适当配合之下，思想也可以成为推动历史发展的力量，韦伯对马克思的历史分析是很佩服的。他认为马克思从经济和技术方面去探讨历史事件的造因确是发前人所未发。但是他不同意把这一新的观点提升为一种全面的“世界观”（Weltanschauung），更不能承认物质因子可以成为解释一切历史事象的最后之因。[②] 我可以断言，像所谓“存在决定意识”这样的抽象命题在韦伯的眼中是没有真实意义的，因为在这个命题中，不但“存在”和“意识”两个名词的语意是含混的，而且“决定”这个动词也可以有各种程度的强义（strong sense）或弱义（weak sense）的解释。今天稍受过哲学训练的人只能把这个命题当作“废话”来处理了。

《新教伦理》虽是对历史唯物论的一个有力的反驳，但是韦伯的论旨是以具体的历史经验为根据的；他并没有把它提升为一套整体的历史观。我们都知道，韦伯在《新教伦理》中不但把新教和天主教加以区别，而且在新教各派中还特别挑出加尔文派来作为专题研究的对象。照理说，从这一狭窄的历史经验中所获得的结论，其理论的投射力应该是非常有限的。然而不然，自1905年问世以来，《新教伦理》竟成为史学家和社会学家争论不止的一个中心问题。最近三十年来更不断有人把这个问题推广到东方地区的宗教信仰和经济现代化之间的关系上面。例如关于日本、印尼和印度都已有个案研究的专书或论文，[③]这种广大的影响力当然是来自韦伯的“理想型”（ideal-type）的研究法。他的具体研究对象是加尔文教派，他所全神贯注的则是通过具体的历史经验而建立一种“理想型”。“理想型”虽不是韦伯最先发明的，但却是因为经过他的大规模的运用而

---

① 引自 Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Columbia University Press, 1982, p.151。

② 见 Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, tr. by Harry Zohn, John Wiley & Sons, 1975, p.335.

③ 详见 Robert N. Bellah, "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia," S. N. Eisenstadt, ed., *The Protestant Ethic and Modernization, A Comparative View*, Basic Books Inc., 1968, pp.243—251。

卓有成效的。所谓"理想型",最简单地说,即是通过想像力把历史上的事象及其相互关系连结为一整体。这样建立起来的"理想型",其本身乃是一个乌托邦,在真实世界中是找不到的。但是,从另一方面看,"理想型"超越了经验而同时又包括了经验。它本身不是历史的本相,但为历史本相提供了一种清楚的表现方式;它本身也不是一种假设,但其目的则在引导出假设的建立。我们必须先建构"理想型",以与实际的历史经验相比较,然后才能看出一组历史事象中的某些构成部分是特别有意义的。所以"理想型"的建构一方面是以特殊的历史经验为对象,另一方面又以具有普遍意义的问题为核心。《新教伦理》一书便是最好的例证:就加尔文教义和现代资本主义的兴起而言,韦伯所研究的历史经验是特殊的,但是就宗教信仰和经济行为之间的关系而言,则他所提出的问题又是具有普遍性的。由于"理想型"中的普遍性永远离不开特殊的历史经验,史学家在研究过程中便不得不根据特殊的经验对象而不断地创造新的"理想型";同时,一切已建构的"理想型"也不能不随着新的研究成果的出现而不断地受到修正。①

诚如纪尔兹(Clifford Geertz)所说的,韦伯关于宗教信仰和经济行为之间的关系的广泛讨论,一方面固然颇有启发性,另一方面则又令人难以捉摸(elusive)。《新教伦理》的读者仿佛觉得"恍兮忽兮,其中有物",但是其确切的意义却不易完全看得清楚。因此我们在研究亚洲现代经济发展的宗教背景时,并没有现成的韦伯公式可资利用。研究者只有对《新教伦理》一书的基本理论重新加以改造(reformulation),才能建构一个和自己的专题研究相应的"理想型"。② 基本上,我同意这种看法。但以本书的主旨而论,我的问题和纪尔兹、贝拉(Bellah)等人所关注者则根本不同,因为他们都是以现代资本主义型的经济发展为研究的对象。例如纪尔兹在上引文中所讨论的是爪哇(Java)各种宗教系统和现代工商业的关系;贝拉在《德川宗教》中则注重武士阶级的伦理对日本型的资本主义的影响。③ 我在本书中则根本不涉及现代资本主义的问题。本书从两个重要的历史事实出发:第一是中唐以来宗教的入世转向;第二是16世纪以来商业的重大发展。这两个事实都是史学界所早已共同承认的。本书的目的便是要探索这两者之间究竟有没有联系。但是我不仅不预设中国的商业发展必然会导向现代资本主义,而且也无意把中国新禅宗以下的宗教发展比附于西方的新教革命。由于中西文化有"内在超越"和"外在超越"的根本差异,宗教在双方文化系统中所扮演的角色是完全不能相提并论的。有的读者也许会问:既然如此,本书的讨论为什么又偏偏要牵涉到西方的新教伦理呢?我想试从两个方面来说明这一点。

第一,今天研究任何地区的文化、思想、历史或社会的人,大概都很难完全避免比较的观点。比较的范围当然可大可小。例如研究美国宗教思想史的人往往要与欧洲各国

---

① 以上论"理想型"曾参用 Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, p. 314.

② 见 Geertz, "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town," Eisenstadt, ed., *The Protestant Ethic and Modernization*, esp. pp. 309－310.

③ *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, The Free Press, 1957.

的背景相比较;研究日本儒学史的人也要取中国和韩国的儒学发展作为比较的资据。这是在同一大文化系统之内的比较研究。但更多的情况则是不同文化系统之间的比较,韦伯的工作便提供了一个最显著的实例。以 19 世纪末叶以来中国文化和历史的研究而言,我们更是抛不开西方文化的影子。在有意或无意之间,研究者总不免要根据他所了解的西方背景来处理他所面对的中国经验。现代中国的人文学者和社会科学家之所以普遍地有这种中西比较的倾向,其心理的背景是相当复杂的,其中有情绪的成分,也有理智的成分。这里无法作深度的分析。情绪的问题可以撇开不谈,单从理智的方面看,这一比较的观点在道理上是站得住的,甚至是必要的。但在实践中,它是否成功则完全系于研究者个人对于他所比较的具体对象是否都具有正确的了解。而且即使大体上了解不误,其中也仍然有深浅之别、高下之分、精粗之异。

文化的比较必然涉及异与同两个方面,即庄子所谓:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”用今天的话说,“异”即是“特殊性”,“同”即是“普遍性”。一切文化都是人创造的,其中自不能没有大体相同的部分;否则不同文化之间的沟通将是不可能的。我们用不着援引任何精微的哲学理论,简单的历史事实已足以说明不同文化之间仍然具有“普遍性”的一面。但人文现象和自然现象毕竟不能等量齐观。这一点也已愈来愈成为人文和社会科学界的共识了。所以我们在比较中西历史和文化之际又不能不特别注意其相异之处。然而文化异同的层次是无穷的,并不能简单地、平面地、静态地分别为“异”、“同”两项。如果我们从动态的观点细察中西某一方面的演变,我们可以发现其中有一层层的异中有同、同中有异的辩证关系。有时部分之异不能掩整体之同,有时部分之同又不能掩整体之异,反之亦然。不但如此,更有时表面的相似正含蕴着实质上的差异,而表面上相反,却转而包藏着实质上的类似。文化异同的复杂现象阻止了任何化约论的成立的可能性。“放之四海而皆准”的历史规律或发展公式至少到今天为止还是无法建造起来。然而这又决不等于说世界各文化之间完全没有普遍性的存在。文化上的普遍性是不可否认的,不过不能像自然现象那样变成“可以形式化的知识”(formalizable knowledge)罢了。总之,如果运用得当,比较观点足以加深研究者对他所研究的特殊人文现象的理解,其关键端在他对异同之间的分寸是否掌握得恰到好处。

让我举一个具体的例子来说明这一点。现代研究中国思想史的人常不免自觉或不自觉地发生一个比较性的问题:为什么西方发展了现代科学而中国则没有?这是同一问题的两面,但两面的答案都不简单。姑不论最后的答案是什么,我们寻求答案的重要途径之一必然是研究“知识”在中西文化系统中的异同及其在双方历史上的发展和变化。没有任何一个高度发展的文化是离得开“知识”的,所以“知识”是具有普遍性的,是一切文化之所“同”。然而“知识”的性质、位置和它的发展方向等则不可避免地因文化而异。如果我们真要解答上述的问题,很自然地便会首先注意到儒家“道问学”的传统及其与“尊德性”之间的微妙关系。在与西方的知识传统互相对照和比较之下,我们不但会更深刻地认识到儒学史上关于“尊德性”与“道问学”的各种争论的特殊意义,而且

还能更进一步揭示儒学在世界思想史上的普遍意义。这种比较研究是现代人重新了解中国文化的始点。比较与一般的比附不同，因为它不是要证明中国是否已有“科学意识”，而是要阐明中国人的知识观何以与西方人有如此这般的异同。稍稍研究过中国思想史的人大概都不难看出这种比较研究的现代意义。

本书的比较观点正是在同一要求之下成立的。宗教和商业也是一切文化所同有的，其内容、位置和发展情况也同样因文化而异。只有在比较了各种层次的中西异同之后，我们才能从现代的观点认识中国近世宗教伦理和社会变迁的意义。本书是有关中国史的研究，因此它的首要任务自然是揭示中国宗教入世转向的特殊途径，和中国商人阶层兴起的特殊形态。比较与对照不是要证明中国也有加尔文教的伦理或资本主义萌芽，而是为了使中国史的特殊性更为鲜明。但是从另一方面看，宗教的入世转向和商人阶层的兴起又是中西历史进程中的共同现象，尽管具体的历史经验彼此大有不同。我也希望本书的研究多少能有助于我们对文化普遍性的理解。

第二，本书的讨论之所以不得不涉及新教伦理还有另一更重要的原因。韦伯不但在《新教伦理》中曾一再引用中国的宗教伦理和商业道德以与西方的情况相对照，而且还写了一部有关中国宗教的专论（*The Religion of China*），继续发挥《新教伦理》中的主要论点。在《中国宗教》中，他所问的主要问题便是：“中国为什么没有发展出西方式的现代资本主义？”他承认中国有“理性主义”（rationalism），当然更肯定儒家的入世性格。但是中国的“理性”和“入世”，在他看来，都和基督新教尤其是加尔文派不同。所以从思想根源上着眼，他断定中国不可能出现“资本主义的精神”。韦伯的最后结论也许是正确的，但是他获得这一结论的理由则是站不住的。详细的讨论已见本书各有关的部分，这里毋须重复。现在我只想补论一个关键性的问题。

我认为整个问题的关键发生在韦伯关于新教伦理的研究所建立的“理想型”。他用“入世苦行”（innerworldly asceticism）来概括新教诸派的伦理，并对“入世苦行”作了种种具体的描写。他的最后结论则是这种“入世苦行”的宗教伦理是西方所独有的，而在加尔文诸派的教义中发展到最高峰。专就思想而言，这是资本主义精神的主要来源。为了进一步证明这一精神确为西方所独有，而不见于任何其他的宗教传统，他不但研究了犹太教，而且也研究了中国和印度的宗教。这些宗教传统或者和资本主义精神直接冲突（如印度教），或者对它无足轻重（如犹太教），或者不仅无助而且有碍（如儒家）[1]。《中国宗教》和《印度宗教》两部书的主旨则尤其是要从反面说明新教伦理是独一无二的，[2]所以二者的结构和结论大体都相似。[3]

---

① 可参看 Stanislav Andreski，“Method and Substantive Theory in Max Weber，”Eisenstadt，ed.，The Protestant Ethic and Modernization，esp. p. 59 – 63。

② *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*，Free Press，1962.

③ 参看 Gordon Marshall，*In Search of the Spirit of Capitalism，An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*，pp. 59 – 60。

韦伯关于新教伦理的“理想型”在西方一直受到史学家、神学家、经济史家、社会学家的挑战。有关这一争论的文献真可以说到了汗牛充栋的地步：在今天所谓“韦伯学”（Weberology）中，新教伦理实占据了相当中心的位置。我曾就力之所及，阅读了一些具有代表性的论著，包括全面反对的（如 Kurt Samuelsson）和全面支持的（如 Gordon Marshall）这两极。但是我既不是“韦伯学家”，也不是新教专家，决没有资格判断韦伯关于加尔文派和清教的教义的陈述究竟是否恰如其分。不过我所获得的一般印象是：他基本上并没有歪曲加尔文的原始教义或后来的清教各派的伦理观。[①] 从我的研究观点说，韦伯的原始论旨的正误其实是一个无关紧要的问题。我可以假定他所建立的“入世苦行”的典型是可信的。我所特别感到兴趣的则是下面这个问题：中国近世的宗教伦理（尤其是儒家伦理）是否如韦伯所说的，和新教伦理形成了明显的对照，因而不能为中国资本主义的出现提供精神的基础？读者将会在本书中发现，我的答案恰好与韦伯相反。依照韦伯本人对问题的建构方式，我们必须说，中国的宗教伦理大体上恰好符合“入世苦行”的形态。[②] 韦伯当时因为没有可靠的资料可以依据，他对于中国宗教伦理的判断往往适得其反。今天纵非专门研究中国的西方学者也已感到韦伯关于中国宗教的“一般论旨”（general thesis）是错误的。[③] 有些地方，他认为某些观念或行为乃中国所无而为新教伦理所独有者，事实上也正是中国宗教伦理的要素。我当然不是说中国伦理和新教伦理基本相同。前面已经指出，中西文化之间存在着各种层次的异同，因此儒家和西方新教之间是不可能随便画等号的。我只是要强调，以“理想型”而言，韦伯所刻画的“入世苦行”也同样可以把中国宗教包括进去。我们只能说二者之间确有程度的不同，即新教所表现的入世苦行的精神比中国更强烈、更鲜明，因而也更有典型性。但是除非我们重新建构韦伯的“理想型”，我们已不能用他原有的“入世苦行”的观念作为划分儒家和新教的有效标准了。

本书之所以广引新教伦理与中国宗教相比较是出于不得已，因为韦伯关于中国宗教的错误论点必须予以彻底的澄清。我当然不敢说我对韦伯论点的理解可以免于错误，也不敢说我对于中国宗教伦理的分析必然正确。只能说，我已尽量平心体会韦伯的理论，希望把误解减少到最低限度。因此我不但遍读韦伯本人的有关作品，而且特别仔细地参考了屈尔施（Ernst Troeltsch）《基督教会的社会教义》（*The Social Teaching of the Christian Churches*）中有关的部分。屈氏的书是公认的经典之作，而且是根据韦伯的观点写成的。所以现在关于新教伦理与资本主义的论点一般已称之为“韦伯—屈尔施学说”。（the Weber — Troeltsch theory）了。[④] 这是因为韦伯的《新教伦理》尚只有开山之

---

① 详见 Gordon Marshall 对各种批评的检讨，*ibid.*，pp. 82 – 96。

② 除了我在正文中所引各节外，读者并可参考韦伯在 *Economy and Society* 一书中对“入世苦行”伦理的各种描写。见页 542 – 544，555 – 556，616。

③ 如 Andreski，“Method and Substantive Theory in Max Weber，” p. 60。

④ Ephraim Fischoff，“The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism：The History of a Controversy，”Eisenstadt，ed.，*The Protestant Ethic and Modernization*，p. 68.

功，而屈尔施的巨著才真正把这个学说全面地建立了起来。屈氏的书是一个很可靠的向导，可以帮助我们理解韦氏原作中那些过于简略或比较含混的部分。

我虽然肯定了中国宗教伦理是属于“入世苦行”的一型，但是我并不因此断定资本主义迟早也会在中国出现。那么是不是我的研究动摇了韦伯关于新教伦理的基本理论呢？其实不然。这里有两种可能的方式足以解除韦伯理论所面临的困难。第一种方式是原有的“理想型”可以重新建构，使新教伦理中有利于资本主义的精神因素更为突出、更为集中。同时这种因素又必须确为西方所独有而为中国所绝无。这样，韦伯的原有论点仍然可以维持其有效性。第二种方式是减低思想方面的论证力量，承认“入世苦行”的伦理必须在其他客观条件的适当配合之下才能推动资本主义的发展。事实上，韦伯在《经济通史》中已列举了六项现代资本主义成立的前提：一、合理的会计制度；二、市场自由；三、理性的技术；四、可靠的法律；五、自由劳动力；六、经济生活的商业化。① 韦伯从来便没有认为新教伦理是促使资本主义兴起的唯一力量。因此只要稍加调整，他的基本理论仍然是经得起考验和检证的。另一方面，我们也可以从中国文化的特征上为韦伯的理论寻求开脱之道。中国虽然有“入世苦行”的宗教伦理，也有“理性主义”；然而“苦行”和“理性”却未能深入政治和法律的领域之中。中国并没有“可靠的法律”，而现代学者也大致断定中国的“官僚国家”构成资本主义发展的最大障碍。② 所以如果必须答复韦伯关于中国为什么没有出现资本主义的问题，我们也许可以说：其原因并不在中国缺乏“入世苦行”的伦理，而是由于中国的政治和法律还没有经历过“理性化的过程”（the process of rationalization）。这仍然是一个“韦伯式的”答案。

最后，我必须指出，本书是一篇思想史和社会史的研究论文，而不是韦伯的历史社会学在中国史研究上的应用。我虽然深受韦伯《新教伦理》一书的启发，但是我的目的并不在建立任何社会发展的通型。我只希望通过韦伯的某些相关的观点来清理中国近世宗教转向和商人阶层兴起之间的历史关联和脉络。所以下篇讨论商人和宗教伦理的关系完全以文献证据为根据。这是和《新教伦理》取径截然不同之所在。韦伯学家也承认，《新教伦理》的全部论证是建立在神学家、作家的议论上面的，全书没有引用过一个企业家的实例。换句话说，这部书仅仅提供了“新教伦理”方面的证据，但没有举出资本家怎样运用“新教伦理”的证据。这种研究方式从历史社会学的观点说也许是可以接受的，但是从严格的史学观点说，则究嫌美中不足。究竟什么样的历史证据能够真正“证实”或“否证”韦伯的论点虽然是一个极其复杂的问题，但原则上这个论点是可以而且必须用历史证据来检验的。③ 本书是属于纯史学的性质，自然更不能不严守证据这一关口。不但如此，中西宗教形态的根本不同也产生了对于证据的不同要求。西方的基督

① *General Economic History*, pp. 276 – 278.

② Andreski 也持此说，“Method and Substantive Theory in Max Weber,” p. 61。

③ 关于这一点，可看 Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism, An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*，第五章“The Heart of the Matter”。

教各派都有严密的教会组织；通过种种经常性的组织活动，教会对教徒的信仰的控制力量是相当强固的。一般而言，只要我们确知某一地区的人民属于某一特殊教派，便能大致断定他们的宗教信仰中包含着哪些具体的教义。如果研究者再进一步假定这些信仰可以支配他们的实际行为，那么，即使没有经验证据的支持，他仍不妨从某一地区的教派背景来推断某一套特殊的宗教伦理（如加尔文教义）对其教徒的社会经济活动的方式（如资本主义的精神）具有决定性的影响。也许是由于这一假定，韦伯才没有去寻找有关加尔文派商人的经济行为的直接证据。他可能认为这类经验证据之有无对他所要建立的“理想型”并不发生关键性的作用。尽管从史学的观点看，我们对上述的假定不能轻易地接受，但以西方宗教而言，这个假定至少不是全无根据的。中国宗教伦理的情况则完全不同。中国没有西方式的宗教组织。儒家固不必说，佛、道两教虽有寺观与宗派，但与信徒之间的关系则根本不能和西方的教会相提并论。三教中各派的思想都在社会上自由流通，我们完全无法判断一般中国人的信仰系统中到底包含了哪些具体的成分。在中国传统社会中，受过教育的人虽然都读过孔、孟、程、朱的书，可是我们并无法判断其中哪些道德观念对读者曾发生过实际的影响，甚至是否发生过任何影响。在这种情形下，史学家要想建立信仰与行为之间的关联，除了依靠具体的经验证据之外，实别无他途可走。而且即使找到了文献的证据，其中还有真实性的严重问题存在。这便进入了中国史学传统中考据的领域。本书的考据不仅有时涉及个别记载的真伪问题，而且更涉及一切个别的证据怎样相互联系成为一有机体，以说明中国商人精神的全面发展历程。这决不是随意抄摘字面相同的史料便能联缀成篇的。但本书的撰写虽悬此为标的，限于个人掌握和解释材料的能力，错误和疏漏大概都是不能避免的。我唯一能保证的是：本书曾尽量避免得出任何缺乏证据的结论而已。

史学论著必须论证（argument）和证据（evidence）兼而有之，此古今中外之所同。不过二者相较，证据显然占有更基本的地位。证据充分而论证不足，其结果可能是比较粗糙的史学；论证满纸而证据薄弱则并不能成其为史学。韦伯的历史社会学之所以有经久的影响，其原因之一是它十分尊重经验性的证据。甚至马克思本人也仍然力求将他的大理论建筑在历史的资料之上。韦、马两家终能进入西方史学的主流绝不是偶然的。我之所以必须强调这一层是有感于最近海内外中国人文学界似乎有一种过于趋新的风气。有些研究中国文史，尤其是所谓思想史的人，由于受到西方少数“非常异义可怪之论”的激动，大有走向清儒所谓“空腹高心之学”的趋势。这些“异义怪论”主要起源于今天的法国和德国；它们自有其本土的历史和文化的特殊根源。其中个别的论点或不无可取之处，但以整个系统而论，则大抵都不免过于张皇其词之嫌。西方史学界也有少数旁逸斜出的人走这条捷径，其得失非一言可尽，姑置不论。西方现代思想中本有一些“荒谬的”（absurd）支流，恰可为这些“异义怪论”提供用武之地。此外，如果我们研究的对象是“非理性”、“疯狂”、“犯罪”、“性变态”、“巫术”之类，这些“异义怪论”也未尝不可备参考。在西方的多元史学传统中，任何新奇的观点都可以觅得容身之地，但在长距程中，却未必能撼动其主流的大方向。最近十余年来，历史叙事

(historical narration)从衰落到复兴便是一个最显著的例子。要求史学论著完全不叙述人和事件在时间中的流变终究是不切实际的空想。重新抬头的叙事史学虽然在内容上已颇有改变,但这一源远流长的史学体制之终不可废则显然可见。[①] 不但如此,不同流派的哲学家如丹陀[②]和吕柯[③]现在也开始分析叙事与历史知识的特别关系了。诚然,今天不少西方的史学家都要求超越于历史资料之上,以期能更深一层地理解历史发展中所表现的"意义的型态"(patterns of meaning)。但是很显然地,史学家只有在彻底地掌握了资料之后才能超越资料;"超越"并不是"跳过"。

以中国史的研究而论,马克思的整个系统固不可用;其中有些个别观点也必须经过重新改造才能和中国的材料接得上榫。即使是韦伯的开放性的论点,倘非加以适当的调整,也无法生搬硬套。至于西方那些新兴的"异义怪论"是否都具有普遍的有效性,则尚远有待于事实的证明。我很愿意承认有些新的理论如诠释学(hermeneutics)可以在有限的范围内和中国经典诠释的传统互相沟通。但是其中另一些怪说,如德里达(Derrida)、傅柯(Foucault)、哈伯玛斯(Habermas)等人的理论系统,究竟怎样才能和中国思想史的具体研究结合起来,我至今仍然茫无所解,我希望提倡这些怪说的人快点用实践——研究成果——来证明他们的信仰。必须注意,我在这里所强调是整个"系统",而不是其中的个别论点,因为这是提倡者的基本立场。我在前面已经说过,他们的个别论点并非全无可取;而且这些论点往往前有所承,不必是他们的创见。最使我担忧的是:有志于史学的青年朋友们在接触了一些似通非通的观念之后,会更加强他们重视西方理论而轻视中国史料的原有倾向。其结果则将引导出一种可怕的看法,以为治史只需有论证而不必有证据。我十分赞成研究中国史的人随时尽可能注视世界史学或相关学科中的新动态。但是我必须下一转语:了解外界的一般行情只是史学研究的边缘活动,它永远不能也不应代替我们在自己园地中耕耘的基本功夫。我们只有在努力继承了中国史学研究的丰富遗产之后,才有资格谈到开辟新方向的问题。"大抵有基方筑室,未闻无址忽成岑。"陆象山这两句诗是值得我们反复吟味的。

附:"士魂商才"

——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序

平凡社接受了岛田虔次先生的建议,决定把《中国近世宗教伦理与商人精神》译成

---

① 可看 Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: reflections on a new old history," *The Past and The Present*, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 74—96. 参考 Georg G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, revised edition, Wesleyan University Press, 1984, pp. 200—202。

② Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, 1985.

③ Paul Riccoeur, *Time and Narrative*, vol. I, tr. by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, The University of Chicago Press, 1984.

日文出版。这件事给予我意外的喜悦和荣幸。我研究中国文化史和思想史已经三十多年了。这三十多年中,我一直受到日本汉学家著作的教益。读者不难在本书中发现,如果没有日本学者的丰富业绩,这本小书是无法写成的。所以我特别高兴这部日译本能呈现于日本学界之前,算作我的一种回报。

这本书主要是讨论明清时代儒家思想和商人阶层的兴起之间的交互影响。这是以前研究中国思想史,或社会史的人所不很注意的一个方面。但是这个问题太大,不是这部小书所能讲得清楚的。我的希望是在这一新的史学园地中做一点拓荒的工作。因此我期待着更多的史学家,特别是日本学者,来共同耕耘。我深信将来的收获一定是很丰硕的。

我在本书中虽然强调了儒家伦理的重要作用,但是我所说的儒家是宋明以下的新儒家,其中已吸收了佛教的成分,特别是新禅宗的影响。宋明儒学建立了比较完整的心性论,因此也具有明显的内倾性格。宋明心性论的最后根据当然是原始儒家的经典,特别是《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》。这部宋以后所谓“四书”都是在佛教进入中国以前撰成的,代表了中国本土的智慧。然而不可否认的,这一原始智慧的再发现和新发展是由新禅宗促成的。韩愈受了新禅宗的启示,因此才致力于重建儒家的道统。他和李翱两人共同提倡儒家关于心、性的学说。虽然他们(尤其是李翱)并没有能够完全摆脱掉佛教的观点,但是他们的终极目的是要从佛教手中夺回儒家久已失去的阵地。因为从南北朝到隋唐这一长时期中,中国知识人大体上都相信儒家是只管“治身”的,也就是“世间”的学问;而佛教则是“治心”的,也就是“出世”的学问。“出世”比“世间”更为根本。

但是韩、李两人的努力在当时并没有发生重要的影响。在他们死后不久,张彦远在咸通二年(861)所撰的《三祖大师碑阴记》中说:

> 夫禀儒道以理身理人,奉释氏以修心修性,其揆一也。(《全唐文》卷七九〇)

可见“身”属儒家、“心性”属释家的两分观念还是很流行的。而且一直到北宋初期,情况依然未变。所以智圆(976—1022)说:

> 儒者饰身之教,故谓之外典;释者修心之教,故谓之内典也。(《闲居编》卷一九《中庸子传》)

这是宋代新儒家转向内倾的思想背景。明白了这一层关系,我们便不难看出,新儒家一方面固然成功地取代了新禅宗,另一方面也融会了新禅宗的精神,和汉代以前的旧儒家不尽相同了。本书泛称“近世宗教伦理”,而不用“儒家伦理”的专名,其道理便在这里。

其次,本书的另一重点是讨论商人的精神。中国的商人阶层早在春秋战国时代便已出现在历史的舞台。秦汉以下,商人也一直都在社会上活跃。那么我们为什么要特别重视明清的商人呢?这主要是因为一方面商和士之间互相流动开始变得非常密切

了，而另一方面商人阶层又明确地形成了自己的意识形态。换句话说，商人在中国的社会价值系统中正式地上升了。士、农、工、商的传统秩序渐渐转变为士、商、农、工的新秩序了。更值得注意的是：15、16 世纪以来，许多“士”竟成为“商”的代言人；所谓商人的意识形态其实是通过“士”的笔或舌而建立起来的。甚至像王阳明这样的大哲学家、像李梦阳这样的大文学家也开始给商人写墓志铭，并且说“四民异业而同道”或“士商异术而同心”了。王阳明以后，明清的重要文集中，常常可以找到有关商人的记载，中国的社会结构在不知不觉中已发生了一个很基本的变化。我在本书中曾列举了许多例证。但是我愿意借这个机会再补充一条极重要的资料。唐顺之在《答王遵岩》中说：

> 仆居闲偶然想起，宇宙间有一二事，人人见惯而绝可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志。……如生而饭食、死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽唐、汉以前亦绝无此事。（《荆川先生文集》卷六）

“屠沽细人”是小商人，但人人死后都有一篇墓志。这一普遍的现象最可以说明当时商人阶层的心理：他们不但已不再自惭形秽，而且相信自己和立功、立德、立言的大人物一样，也可以“不朽”了。唐顺之明说这是以前所绝无之事，更证明商人墓志铭的大量出现确是明代中期以后的新发展。唐顺之既对商人这样轻视，照理说他自己是不会给商人写墓志的了。可是有趣得很，他的文集中至少便有两篇商人的传记：一篇是为新安商人程楷所写的《程少君行状》，另一篇是为扬州盐商葛钦之的妻子所写的《葛母传》。不用说，这两篇传记都是很恭维他们的。在《葛母传》中，作者更告诉我们一个重要的事实：葛母不但送她的儿子到南京去向湛若水问学，而且还出数百金为湛若水在扬州建修了甘泉书院。这件事是我们以前所不知道的，它为商人和儒学的关系提供了新证据。唐顺之的《文集》更证实了本书的基本论点。

15 世纪以来，“弃儒就贾”是中国社会史上普遍的新现象。不但商人多从士人中来，而且士人也往往出身商贾家庭。所以 19 世纪的沈垚说：“天下之士多出于商。”最近读到汉译本涩泽荣一《论语与算盘》，我十分欣赏他所创造的“士魂商才”的观念。明清的中国也可以说是一个“士魂商才”的时代，不过中国的“士”不是“武士”而是“儒士”罢了。看来在中、日两国的近世史和现代史上，“士魂商才”是一个共同的重大课题，值得历史家共同研究和互相印证。

怀着对于中、日史学携手并进的热烈愿望，我谨以此书献给日本的读者。

1988 年 4 月 26 日余英时于普林斯顿

选自《中国文化与现代变迁》，
台北：三民书局，1995 年版）

《朱熹的历史世界》自序一、二

自　序　一

这部书是偶然写成的，从不在我的研究计划之中。1999 年秋天，我开始为德富文教基金会的标点本《朱子文集》写一篇介绍性质的序文，史料中所引申出来的问题层出不穷，逼使我步步深入，终于改变了原来的写作方向。这便是本书的缘起。关于这一段经过，我在《朱子文集序》中已交代清楚了，今收入本书为《自序二》，以备参考。但《自序二》成于两年多之前，其时上篇仅成初稿，下篇则正在酝酿中，只能算是本书的一篇中程报告。现在全书完成，应该对撰述过程继续有所说明，这是《自序一》的任务。

本书是关于宋代文化史与政治史的综合研究，尤其注重二者之间的互动关系。以研究的重心而论，文化史在儒学的复兴及其演进，政治史则在改革活动中所显现的权力结构与运作方式。但在实际的历史过程中，这两个系列的发展根本是交织在一起而不可能清楚分开的；二者统摄在士大夫的整体活动之中。宋代士阶层不但是文化主体，而且也是一定程度的政治主体，至少他们在政治上所表现的主动性超过了以前的汉、唐和后面的元、明、清。这是宋代在中国史上的一个非常显著的特色，过去的史学界对此也已或隐或显地有所察识。但是根据比较严格的史学观点，我们不能仅仅满足于从直觉或整体印象所获得的抽象论断。怎样将这一论断建立在可以客观检证的历史事实之上，才是专业史学的本格任务。所以宋代士大夫的思维结构与行动模式在这部研究中占据了轴心的位置，本书副题主要即取义于此。

我在《自序二》中曾说，“原序（按：即指本书）共分八节，各有专题”，这是上世纪末的构想。当时的计划仍是每一节的论述都从宋初开始，到朱熹时代为止，合起来便可以大体呈现出“朱熹的历史世界”。在我写上面这句话时，第八节（初定为“理学与政治文化”）已草创逾半。2000 年 4 月此节初稿完成时，已超过十万字，而且头绪纷繁，连我自己也不能卒读。很显然的，我的原有构想在复杂的史料面前已失去了统驭的力量，必须

另起炉灶。此中最大的关键便是朱熹时代政治史上一个重要环节的发现。淳熙十四年（1187）十月高宗死后，孝宗曾部署了一次大规模的改革行动；在这一部署中他与当时理学派士大夫结成联盟，激起了持续十几年的政海波澜，著名的庆元党禁即其最后的结局。由于改革方案未及实行而政局已变，孝宗的最后部署和理学派士大夫的政治活动都没有在官方文书中留下明确的记录。这便是上面所说的历史环节。失去了这一环节，朱熹暮年为什么会遭党禁之厄便无从索解，而所谓庆元党禁也就变成一幕无意识的历史闹剧了。从南宋李心传的《道命录》、樵川樵叟的《庆元党禁》到清代全祖望的《庆元党案》(《宋元学案》卷九七）都不够解答这一无头公案。关于这一遗失的环节，下篇《绪说》中有进一层的说明，这里不再重复。

这一历史环节的发现使我不得不将第八节已成之稿当作初步收集的原料，而重新思考怎样建立一个不同的概念架构，以组织并解释因这一意外发现而引出的新史料。本书的下篇便是这样产生的。我决定深入研究朱熹时代的历史世界，系统而全面地从直接史料中搜寻一切相关的证据，以重建12世纪最后二三十年的文化史与政治史，主题仍然是士大夫与政治文化的关系，但实际的重点则集中在理学派士大夫、官僚集团和皇权三者之间的互动。如果对上下篇加以区别，我可以说上篇为朱熹的历史世界提供了一个较广阔的背景，下篇则进入了朱熹所活跃的历史世界的核心地区。

上篇《绪说》长达十万言，而且自成一单元，也必须稍作解释。这一部分虽名为《绪说》，其实是全书完成以后的反思之作（相当于所谓“afterthought”）。去年年底下篇脱稿后，我重读上篇，颇感意犹未尽。本书既名为《朱熹的历史世界》，则道学（或理学），自应在其中占据比较显著的位置。我最初计划在旧稿第八节中正式讨论理学与政治文化之间的关系，但因研究的方向中途改变，下篇的重点转移了，竟没有足够的空间留给理学本身。所以反复考虑之后，我决定利用上篇《绪说》的园地，填补这一缺陷。因此我又从本书的特殊观点出发，全面探究了理学史上几个关键性的问题。《绪说》除第一节为解题而作外，其余四节都扣紧问题，尽其曲折，并在证据允许的条件下，力求推究到水落石出的地步。第二节以朱熹为中心，细辨“道统”、“道学”、“道体”等概念及其在理学史上的演变。只有通过概念辨析和历史追溯的交互运用，宋代道学（或理学）与“治道”的内在联系才能获得澄清。但是朱熹关于“道统”、“道学”、“道体”诸概念的理解基本上承自北宋的周、张、二程。为了更彻底地解决道学与“治道”的关系，我不能不回到北宋时期。所以第三、四、五节是我最后关于北宋道学的研究报告。在这三节中，我不但重新检讨了道学的起源与形成，而且也试图发掘道学的政治涵义。这篇《绪说》的主要结论和哲学史、思想史中的流行见解距离很大，但这是因视野不同而然，并非有心立异。我所从事的仍然是历史重构的工作，尽可能地跟随着证据走。我自己并没有任何预设的哲学立场。

在本书撰写过程中，普林斯顿大学的两位同事，裴德生（Willard J. Peterson）和陆扬，常常很耐心地听我口述每一阶段的研究进展，并不断提出具有启发性的质难，减少了我在构思上的漏洞。台北友人黄进兴从头到尾读过全稿，他的批评和建议更使本书内容

得到具体的改进。亚利桑那州立大学（Arizona State University）的田浩（Hoyt C. Tillman）是南宋儒学史的专家，我也曾一再向他请教，因此对于最近的研究动态才不致过分隔膜。对于以上四位友人，我要特别在这里表示由衷的感谢。允晨的执行编辑杨家兴先生最有耐心，容忍我不断修改书稿，屡误出版的期限，除了谢意之外我还应加上歉意。最后我感谢德富基金会的支持，使我在教学期间获得较多的自由时间，从事研究和撰述。否则本书的完成更不知将延迟到何时了。

余英时

2002 年 7 月 25 日

自　序　二

“颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。”在我开始写这篇序文时，孟子这句名言是我的唯一指导原则。这部《朱子文集》是根据现存最好的几种版本，精心校刊标点而成的。为这样一部重要的经典写序，我不敢不敬慎从事。

为了写好这篇序文，我首先从“知人论世”的观点重读了全部《文集》和《语类》。由于王懋竑《朱子年谱》以考证详实、取材广博著称，我也就大关键处对它反复推究过好几遍。在我最初的设想中，经过这样的准备，便可以心安理得地写一篇不致误导《文集》读者的序言了。

我的理想中的“知人论世”既不是给朱熹（1130—1200）写一篇传略，也不是撮述其学术思想的要旨，更不是以现代人的偏见去评论其言行。我所向往的是尽量根据最可信的证据以重构朱熹的历史世界，使读者置身其间，仿佛若见其人在发表种种议论，进行种种活动。由于读者既已与朱熹处于同一世界之中，则对于他的种种议论和活动便不至于感到完全陌生。不用说，这只能是一种高悬的理想。事实上，即使没有后现代史学的挑战，我们也早就知道历史世界已一去不返，没有人具此起死回生的神力了。然而不可否认的，一直到目前为止，这一重构的理想仍然诱惑着绝大多数的专业史学家，甚至可以说，这是他（她）们毕生在浩如烟海的史料中辛勤爬搜的一个最基本的动力。史学家诚然不可能重建客观的历史世界，但理论上的不可能并不能阻止他（她）们在实践中去作重建的尝试。这种尝试建立在一个清醒的认识之上：历史世界的遗迹残存在传世的史料之中，史学家通过以往行之有效和目前尚在发展中的种种研究程序，大致可以勾画历史世界的图像于依稀仿佛之间。同一历史世界对于背景和时代不同的史学家必然会呈现出互异的图像，因此没有任何一个图像可以成为最后的定本。

但历史世界的图像毕竟不能与文学或艺术上的虚构完全等量齐观，因为它受到历史证据的内在制约。否则不仅不同图像之间将失去评判的共同标准，而且我们也没有任何根据可以不断修改史学界目前接受的一切图像了。

在这一认识下，我开始撰写《朱熹的历史世界》作为《文集》的引言。但刚一动笔，便

立刻发现自己的准备工作远远不足。首先，朱熹的历史世界究竟是什么时候开始的？其次，这个世界究竟应该包括哪些内容？这两个基本问题都是朱熹的《语类》和《文集》本身所提出的，并非我无中生有，强加于原始资料之上。朱熹曾说："国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。"（《语类》卷一二九）这样看来，他的历史世界的上限便非追溯到宋初不可了。再就第二问题言，在《文集》"书"一项中，卷二四至二九特标"时事出处"之目，卷三十至六四则归入"问答"一类；前者属于政治文献，后者则是论学信札。《文集》编自何人虽不可详考，但今天流传的《文集》本在朱熹死后数十年内已大致编定，则可断言。可见朱熹的后人和弟子都认识到政治和学术是他的世界中两个主要方面。纯以数量言，"问答"类信札自远多于"时事出处"类。但"问答"类中仍有不少涉及"时事出处"的讨论。如果再加上卷十一至二三的"封事"、"奏札"、"奏状"、"辞免"之类的大量文件，则政治和学术在《文集》中的比重几乎不相上下。

我最初的构想是在时间上以南宋为限，在内容上专重学术。现在《文集》、《语类》的内在脉络逼使我不得不修改原有的计划。这样一来，我的准备不足便十分显然了。几经考虑之后，我最后决定以士大夫的政治文化作为全文的主题。朱熹代表了宋代士大夫中的一个典型，他的《文集》内容十分丰富，也充分反映了当时士大夫生活的多面性。士大夫构成了他生活世界中的主体，这是不言而喻的。但是我为什么把重点放在"政治文化"上面呢？这是因为我要兼顾《文集》中政治和学术的两个主要方面。事实上，政与学兼收并蓄不仅朱熹为然，两宋士大夫几无不如是。政治文化是一个富于弹性的概念，既包括了政治，也涵盖了学术，更点出了二者之间不可分割的关系。不但如此，这一概念有超个人的涵义，可以笼罩士大夫群体所显现的时代风格。所以我采用"论宋代士大夫的政治文化"为序文的副题。

但这样一来，我的序文便像脱了缰的野马一样，往来奔驰于两宋政治史与文化史两大领域之间，欲罢不能。这匹野马每转一个方向，我这个马夫便要先做好开辟道路和储蓄草料的准备。其结果是马既不能疾走，马夫也疲于奔命。大概"人仰马翻"这句成语最能形容这篇序文撰写的过程。现在序文虽已接近尾声，但由于明显的理由，却无法出现在《文集》的前面了。为了履行早已承诺的任务，我不得不另起炉灶，循着已成序文（以下概称"原序"）所提供的线索，重写一篇新序。原序共分八节，各有专题；新序则取发展的观点，对朱熹的历史世界作整体的动态观察。原序与新序之间的异同大致如此。但限于篇幅，新序不能详著立论的根据，这是要请读者原谅的。

概括言之，在朱熹的历史世界中，士大夫的政治文化经历了三个发展阶段：第一阶段的高潮出现在仁宗之世，可称之为建立期。所谓建立期是指宋初的儒学复兴经过七八十年的酝酿，终于找到了明确的方向。在重建政治、社会秩序方面，仁宗朝的儒学领袖人物都主张超越汉、唐，回到"三代"的理想。这一理想也获得皇帝的正式承认，所以南宋的史浩向孝宗说："本朝之治，与三代同风"是仁宗以来"祖宗之家法"（《建炎以来

朝野杂记》乙集卷三)。在士大夫作为政治主体的共同意识方面,范仲淹所倡导的士大夫当"以天下为己任"的呼声则获得了普遍而热烈的回响。第二阶段的结晶是熙宁变法,可称之为定型期。这是"回向三代"的运动从"坐而言"转入"起而行"的阶段,是士大夫作为政治主体在权力世界正式发挥功能的时期。在神宗与王安石之间,这时出现了一个共同原则:皇帝必须与士大夫"共定国是"。这是北宋政治史上一项具有突破性的大原则,王安石因此才毅然接受了变法的大任。也正是在这一原则之下,王安石才可以说:士之"道隆而德骏者,虽天子北面而向焉,而与之迭为宾主";文彦博才可以当面向神宗说:"为与士大夫治天下";程颐才可以道出"天下治乱系宰相"那句名言。尽管以权力结构言,治天下的权源仍握在皇帝的手上,但至少在理论上,治权的方向("国是")已由皇帝与士大夫共同决定,治权的行使更完全划归以宰相为首的士大夫执政集团了。

第三阶段即朱熹的时代,可称之为转型期。所谓转型是指士大夫的政治文化在熙宁时期所呈现的基本型范开始发生变异,但并未脱离原型的范围。王安石变法是一次彻底失败的政治实验——这是南宋士大夫的共识。但这场实验的效应,包括正面的和负面的,都继续在南宋的政治文化中占据着中心的地位。王安石的幽灵也依然附在许多士大夫的身上作祟。最明显的,理学家中有极端反对他的,如张栻;有推崇其人而排斥其学的,如朱熹;也有基本上同情他的,如他的同乡陆九渊。无论是反对还是同情,总之,王安石留下的巨大身影是挥之不去的。所以我们有充足的理由说:朱熹的时代也就是"后王安石的时代"。

神宗时代的政治文化在南宋的延续是显而易见的。就正面而言,南宋士大夫仍然不曾放弃"回向三代"的理想。他们的理想主义较之北宋诸儒似乎蒙上了一层忧虑的轻纱,然而并没有褪色。他们对于士为政治主体的原则也持之极坚。熙宁初王安石"以道进退"的风格便已广为人知。所以在神宗没有完全接受他的"新法"建议之前,他是绝不肯就相位的。同样的,神宗问程颢:"朕召司马光,卿度光来否?"后者答道:"陛下能用其言,光必来;不能用其言,光必不来。"(邵伯温《邵氏闻见录》卷一一)这正是因为他们两人都把自己看作是政治主体;他们只能本着所持的原则和皇帝"共治天下",却不能为了爵禄之故,召之即来,犹如仆从一样。这一主体意识在南宋理学家之间获得了更深一层的发挥。《朱子文集》"书信类"中特标出"出处"之目,即其明证。如果把朱熹、张栻、吕祖谦三人往返信札中关于"出处"的讨论合起来看,问题便更清楚了。士的"出处"问题自先秦以后论者寥寥,直到宋代才再度受到这样普遍而集中的注意。这在中国士大夫史上是必须大笔特书的。张栻说得最中肯:"嗟呼!秦汉以来,士贱君肆,正以在下者急于爵禄,而上之人持此以为真足以骄天下之士故也。"(《南轩集》卷一六《张子房平生出处》)打破"士贱君肆"的成局自始至终是宋代儒家的一个最重要的奋斗目标。从现代的观点说,士的主体意识的觉醒是通贯宋代政治文化三大阶段的一条主要线索。

再就负面说,宋代政治文化的第二阶段与第三阶段之间也同样是连续大于断裂。熙宁变法的失败自然不能完全从个人的角度去寻求解答,也不能化约为道德问题,如"君子"、"小人"之辨。这在现代史学界已早有共识,不需再说。我在原序中仅仅强调了

一个特殊的论点，即儒家的理想进入宋代的权力结构之后，发生了事先无从预测的种种复杂冲突，以致使原来属于正面的价值或观念迅速地向反面转化。详说已具原序，这里不可能而且也不必要涉及。姑举一例以概其余。前面提到的皇帝与士大夫“共定国是”自然是一个正面的政治原则，并且实际上也有助于建立士大夫的主体地位。“国是”的观念在熙宁变法时期虽然已引起争议，但反对派的领袖司马光也同样承认了这一原则的合法性。到了哲宗亲政，决定以“绍述”为“国是”的时期，“国是”则已成为权相用来镇压反对派的合法工具。从此以后，“国是”也改变了宋代党争的性质，使它从不同的政治观点之间的冲突逐步演变为赤裸裸的权力斗争。所以自哲宗绍圣（1094—1098）以后，“国是”和党争往往互相加强，形成一种恶性循环；它们在政治文化中便仅仅具有负面的意义了。但“国是”和党争并未终于北宋，而是随着汴京的陷落一齐南渡。高宗和秦桧便借着“国是”的余威，以压制主战派，终于奠定了“和议”的政局。终其一生，朱熹都在深受着“国是”与党争的困扰。从淳熙十年（1183）到他逝世（1200）为止，孝、光、宁三朝的党争一直是环绕着“道学”而进行的；朱熹则始终处在一波接一波的党争风暴的中心。这是我们早已知道的情况。但是他和“国是”的关系却没有受到足够的注意。事实上，早在绍兴十年（1140），他的父亲（朱松）便因为“国是已定”而仍倡异论，被秦桧逐出了朝廷。庆元四年（1198）诏书宣布“伪邪之徒”的主要罪状也是“倾国是而惑众心”。他在庆元元年给朋友的信中也已一则曰“国论大变”，再则曰“国是之论，初甚骇听”（《文集·续集》卷五《与章侍郎》（茂献））。“国是”对他一生的影响真可以说是既深且久了。不但如此，就我所知，关于“国是”在宋代政治史上的关键作用，南宋士大夫中没有人比朱熹认识得更深刻。我的原序之所以注意到“国是”问题，主要也得力于他在乾道元年（1165）《与陈侍郎（俊卿）书》（《文集》卷二四）中所提供的线索。我可以负责地说，《朱子文集》中所反映的宋代政治文化比任何一部南宋文集都更为全面。

最后，让我们讨论一下宋代政治文化在第三阶段的变异问题。朱熹向来被认定是“道学”的集大成者，而“道学”的完成恰好便是这一阶段中最大的变异。因此重建朱熹的历史世界而完全不涉及“道学”是绝不可能的事。但原序讨论“道学”则仅以其直接与政治文化有关涉者为限。这一点必须先作声明，以免误会。

在一般哲学史或理学史的论述中，我们通常只看到关于心、性、理、气等等观念的分析与解说。至于道学家的政治思想与政治活动，则哲学史家往往置之不论，即使在涉及他们的生平时也是如此。从现代学术分类的观点说，这一处理方式毋宁是正常的。但是这一现代观点在有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象，即儒学进入南宋以后便转而向内了。用传统的语言说，南宋儒学的重点在“内圣”而不在“外王”。此中关键在于理学是不是可以概括南宋儒学的全部？这里没有必要节外生枝，讨论这一复杂的问题。从政治文化的角度说，我只想指出下面这一重要的事实：即以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言，他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在“内圣”方面，但是他们生前念兹在兹的仍然是追求“外王”的实现。更重要的，他们转向“内圣”主要是

为“外王”的实现作准备的，因为他们深信“外王”首先必须建立在“内圣”的基础之上。这一特殊论点确使第三阶段政治文化不同于第二阶段，因而是一项有重大意义的变异。

南宋“内圣”之学的骤盛与熙宁变法的失败有很密切的关系。张栻说：“熙宁以来人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊洛诸君子盖欲深救兹弊也。”（《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第二书）他又说王安石“高谈性命，特窃取释氏之近似者而已”（同上《与颜主簿》）。这个看法代表了理学家的共识，不但朱熹说他“学术不正当，遂误天下”（《语类》卷一二七《神宗朝》），而且最同情他的陆九渊也不得不承认“荆公之学，未得其正”（《象山先生全集》卷一三《与薛象先》）。理学家特别致力于儒家“内圣”之学，正是因为他们认定王安石的“外王”建立在错误的“性命之理”上面。事实上，他们明处在攻击王安石，暗中则连带批评了神宗。因为神宗曾一再称许王安石的“道德之说”（《续资治通鉴长编》卷二三三）和“性命之理”（同上卷二三四）。然而一考其实，神宗心中的“道”确是“窃取释氏之近似者”，恰如张栻所言。他在和王安石的一次对话中曾明白地说：“道必有法，有妙道斯有妙法。如释氏所谈，妙道也；则禅者，其妙法也。”（同上卷二七五）更巧合的是理学家如朱、张、陆诸人所曾寄予厚望的孝宗也继承了神宗的衣钵，他在淳熙（1174—1189）中期曾撰《原道辨》，驳韩愈之说，主张“以佛治心，以道养生，以儒治世”，后来因为臣下苦谏，他才勉强改名为《三教论》（《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）。这是他的得意之作。所以淳熙十一年陆九渊轮对时，孝宗特别说：“自秦、汉而下，无人主知道。”可见他心中仍然坚持着《原道辨》的原名未改。陆九渊并记他“甚有自负之意，其说多说禅”（《象山全集》卷三五《语录下》）。我们必须弄清楚这一政治背景，才能全面理解南宋理学家为什么要深入探讨心、性、理、气的问题。他们转向“内圣”正是为了卷土重来，继续王安石未完成的“外王”大业。朱熹书信中“时事出处”和“问答”两类恰恰客观地反映了理学家的共同抱负。

理学家对王安石的学术虽评骘甚严，但对他的“德行”则十分推重，而尤其神往于他能掀动神宗、重建治道的气概。朱熹在这一方面的议论可为代表，散见于《语类》和《文集》。但表达得最鲜明的则是《跋王荆公进邺侯遗事奏稿》中这几句话：“独爱其纸尾三行，语气凌厉，笔势低昂，尚有以见其跨越古今，斡旋宇宙之意。甚矣！神宗之有志而公之得君也。”（《文集》卷八三）我们可以毫不夸张地说，作为政治家，王安石在朱熹心中的形象是异常崇高的。“跨越古今，斡旋宇宙”这八个字已道尽了一切。（按：卷三八《与周益公》第一书亦有此八字，但“斡旋”作“开阖”。）王安石同时相知如韩维曾说：“安石盖有志经世，非甘老于山林者。”（叶梦得《石林燕语》卷七）朱熹《感怀》诗前半云：“经济夙所尚，隐沦非素期。几年霜露感，白发忽已垂。”（《文集》卷四）开头两句简直便是韩语的诗化。他的前辈友人汪应辰（1118—1176）曾为《石林燕语》详作辨正，因此他也许有机会读过这条记载。无论如何，这绝不是巧合，而是他们属于同一政治文化的明证。李心传大概受这首诗的启发，写了一篇《晦庵先生非素隐》，详引朱熹一生的政治活动，惋惜他志在“得君行道”而“未得其方”（《建炎以来朝野杂记》乙集卷八）。这是当时

人对他的认识，见闻亲切，值得重视。

“得君行道”也曾是陆九渊生平的一个最大的梦想。淳熙十年(1183)陆九渊转任敕令所删定官，次年冬天“轮对”；《删定官轮对札子》五篇便是在孝宗召见前写成的。(《全集》卷一八)他把这次轮对看作是一个“得君行道”的机会，所以事前事后都和朋友往复讨论。淳熙十一年初朱熹给他的信说：“不知轮对班在何时？果得一见明主，就紧要处下得数句为佳。”他在答书中则说：“某对班或尚在冬间，未知能得此对否？亦当居易以俟命耳！”(两书皆节引于《象山先生年谱》，《全集》卷三六)可见他们以前已有书信往复，论及轮对之事。“居易以俟命”一语透露了陆九渊对这次机会的重视。朱熹的关怀也不在陆九渊自己之下，轮对之后立即索取原札细读，并追问孝宗有什么反应(《文集》卷三六《寄陆子静》)。另一方面陆九渊除了向门人叙述轮对经过外(《全集》卷三五《语录下》)，又写信给友人说：“去腊面对，颇得尽所怀。天语甚详，反复之间，不敢不自尽。至于遇合，所不敢必。是有天命，非人所能与也。”(《全集》卷七《与詹子南》)“遇合”两字已将他“得君行道”的心理和盘托出。不但如此，他此后两年中又苦苦等待着第二次轮对，但终因招忌而功败垂成。淳熙十四年《与朱子渊》第一书值得多引几句：

> 某浮食周行，侵寻五六载，不能为有无，日负愧惕。畴昔所闻，颇有本末，向来面对，粗陈大略，明主不以为狂。而条贯靡竟，统纪未终。所以低回之久者，思欲再望清光，少自竭尽，以致臣子之义耳。往年之冬，去对班才数日，忽有匠丞之除，遂为东省所逐。……然吾人之遇不遇，道之行不行，固有天命，是区区者，安能使予不遇哉！(《全集》卷一三)

他的“得君行道”的美梦便这样破灭了。在离开临安前，他有两句诗曰：“义难阿世非忘世，志不谋身岂误身。”(同上书卷二五《和杨廷秀送行》)这和朱熹“经济夙所尚，隐沦非素期”之句简直如出一口，王安石与神宗的“君臣遇合”对南宋理学家诱惑之大即此可见。所以我在前面说，宋代士大夫政治文化第三阶段虽发生了变异，但与第二阶段之间的延续仍远大于断裂。在这个意义上，朱熹的时代正不妨理解为“后王安石时代”。

我的原序追溯了朱熹的历史世界中几个主要方面，由远及近，愈演愈繁，长至十余万言，已不是“序”的篇幅所能容纳。因此我取得允晨出版社的同意，以《朱熹的历史世界》的名称，单独刊行，作为《文集》的一个附录。这篇新序并不是原序的摘要，而是以历史分期为线索，综论宋代政治文化三阶段的演变，所以新序的重点与原序不同，义则互足，但详细论证具见原序。如果这两篇序文能为《朱子文集》的读者增添一点“知人论世”的历史深度，那便是我最大的报酬了。

1999 年 12 月 14 日于普林斯顿

敬以此序纪念朱熹逝世八百年(2000)

(选自《朱熹的历史世界》，北京：三联书店，2004 年版)

反智论与中国政治传统

——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流

一　引　言

中国的政治传统中一向弥漫着一层反智的气氛；我们如果用“自古已然，于今为烈”这句成语来形容它，真是再恰当不过了。但是首先我们要说明什么叫做“反智”。

“反智论”是译自英文的 anti-intellectualism，也可以译作“反智识主义”。“反智论”并非一种学说、一套理论，而是一种态度；这种态度在文化的各方面都有痕迹可寻，并不限于政治的领域。中国虽然没有“反智论”这个名词，但“反智”的现象则一直是存在的。因为这个现象可以说普遍地存在于一切文化之中，中国自然不是例外。研究这一现象的学者都感到不易给“反智论”下一个清晰的定义，不过一般地说，“反智论”可以分为两个互相关涉的部分：一是对于“智性”（intellect）本身的憎恨和怀疑，认为“智性”及由“智性”而来的知识学问对人生皆有害而无益。抱着这种态度的人我们可以叫他作“反智性论者”（anti-intellectualist）。但是在西方，“反智性论者”和“反理性论者”（anti-rationalist）一方面颇相牵缠，而另一方面又有分别。神学史和哲学史上颇不乏反理性（reason）之士，此在西方即所谓徒恃理性不足以认识“上帝”或“真理”；而在佛家，即所谓恃分别智不能证真如。所以一般地说，反理性论者只是对“理性”的使用际限有所保留，并非完全抛弃“理性”。“智性”在通常的用法中则涵义较“理性”为广，并可以包括“理性”；反理性论者之不必然为反智性论者，其道理是显而易见的。至于这两者之间容易牵混不分，则是因为反智论者往往喜援引反理性者的思想学说以自重。例如尼采、柏格森、詹姆士（William James）诸人的反理性论，便常成为政治和社会上反智运动的思想武器。

反智论的另一方面则是对代表“智性”的知识分子（intellectuals）表现一种轻鄙以至敌视。凡是采取这种态度的人，我们称他们作“反知识分子”（anti-intellectuals）。必须指出，“反知识分子”和“反智性论者”之间的区别主要只存在于概念上，而在实践中这两

者则有时难以分辨。我们之所以提出这一区别，是因为社会上一般“反知识分子”常常以知识分子为攻击的对象，而不必然要直接触及“智性”的本身，虽则对知识分子的攻击多少也含蕴着对“智性”的否定。在下面的讨论中，我们将尽量用“反智论者”一词来兼指“反智性论者”和“反知识分子”两者，非十分必要时不再进一步加以区别，以免引起了解上的混乱。

中国政治上的反智传统是一个非常复杂的历史现象，我在本篇中只能从政治思想史的角度提出一些初步的看法，详论且俟将来。首先必须说明，本文虽以讨论反智论为主旨，但我并不认为中国的政治传统是以反智为其最主要的特色。相反地，至少从表面上看，中国的传统政治，在和其他文化相形之下，还可以说是比较尊重智性的。自汉武帝以来，尤其是隋、唐科举制度建立之后，政治上用人遵守一定的知识标准。明、清以八股文取士最受现代人攻击。然而撇开考试的内容不谈，根据学者统计，明初百余年间进士之来自平民家庭（即三代无功名）者高达百分之六十。这样一种长时期吸收知识分子的政治传统在世界文化史上是独一无二的。

但是判断一个政治传统和智性的关系，不能仅从形式方面着眼，也不能单纯地以统计数字为根据。最重要的还得看智性对于政治权力是否发生影响，以及如果发生影响的话，又是什么样的影响。贾谊虽曾受到汉文帝的特别赏识，但是如果真如李义山所说的，“可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”，则这种赏识并不足以说明汉文帝的政治具有智性的成分。所以我不想根据历史上知识分子有考试入仕这一途径，而对中国政治传统中的智性成分加以渲染。

政治上的反智传统不能孤立地去了解，一般地说，它是由整个文化系统中各方面的反智因素凝聚而成的。本篇之所以选择政治思想为讨论的基点，并不表示我认为思想是中国反智政治的最后来源，而是因为政治思想一方面反映当时的政治现实，而另一方面又影响后来实际政治的发展。中国先秦时代的政治思想虽然多彩多姿，但主要流派只有儒、墨、道、法四家。而四家之中，墨学在秦以后几乎毫无影响，可以不论。因此本文的分析将限于儒、道、法三家对智性及知识分子的政治态度。

二　儒家的主智论

从历史上看，儒家对中国的政治传统影响最深远，这一点自无质疑的余地，但是这一传统中的反智成分却和儒家政治思想的关涉最少。先秦时代孔、孟、荀三家都是本于学术文化的立场来论政的，所以礼乐、教化是儒家政治思想的核心。无论我们今天对儒家的“礼乐”、“教化”的内容抱什么态度，我们不能不承认“礼乐”、“教化”是离不开知识的。所以儒家在政治上不但不反智，而且主张积极地运用智性，尊重知识。

儒家在政治上重智性的态度更清楚而具体地表现在知识分子参政和论政的问题上。孔子是主张知识分子从政的，他自己就曾一再表示有用世之志，他当然也赞成他的

弟子们有机会去改善当时的政治和社会。但孔子心中的知识分子参政却不是无原则地去做官食禄。他的出处标准是能否行“道”，即实现儒家的政治理想，如果只为求个人富贵而仕宦，在孔子看来是十分可耻的事。所以他说：

> 天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（《论语·泰伯》）

单纯地为了做官而去读书求知更是孔子所最反对的。他曾慨叹地说：

> 三年学，不至于谷，不易得也。（同上）

这句话最足以澄清现代人对孔子的恶意歪曲。他称赞读了三年书尚不存做官食禄之念的人为难得，正是因为他要纠正当时一般青年人为“仕”而“学”的风气。（现在许多人拿《论语·子张》篇“学而优则仕”这句话来攻击孔子。姑不论这句话如何解释，首先我们要指出这句话是子夏说的，根本不出自孔子之口。）总之，孔子一方面主张知识分子应当有原则地参政，另一方面又强调当政者应当随时注意选拔贤才，这对春秋时代的贵族世袭政权是有挑战意味的。在他的政治观中，智性显然占有很大的比重。

下逮战国，百家争鸣，是中国历史上知识分子最活跃的时代。儒家在知识分子参政的问题上也相应而有所发展。这可以用孟、荀两家的言论来略加说明。孟子和陈相讨论许行“贤者与民并耕而食”的主张时曾提出一种分工论，那便是所谓“劳心者治人，劳力者治于人”的“天下之通义”（见《滕文公上》）。从现代民主的立场来看，这当然是不能接受的论点。但是从历史的观点说，孟子的分工论也有其时代的背景，即在战国士气高涨的情形下，为知识分子参政寻找理论的根据。他认为政治是知识分子的专业，他说：

> 士之仕也，犹农夫之耕也。（《滕文公下》）

他又对齐宣王说：

> 夫人幼而学之，壮而欲行之。王曰：姑舍女所学而从我，则何如？今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。至于治国家，则曰：姑舍女所学而从我，则何以异于教玉人雕琢玉哉！（《梁惠王下》）

孟子在这里更是明白地主张“专家政治”了。治国家的人必须是“幼而学，壮而行”的专门人才，正如雕琢玉石者必须是治玉专家一样。而且治国既需依赖专门的知识，则虽以国君之尊也不应对臣下横加干涉。和孔子相较，孟子所划给知识分子的政治功能显然是大得多了。

荀子生当战国末期，知识分子在各国政治上已颇炙手可热。故荀子所关心的已不复是如何为知识分子争取政治地位，而是怎样为知识分子的政治功能作有力的辩护。这便是他的《儒效》篇的中心意义。在《儒效》篇中，荀子主要在解答秦昭王向他提出来

的一个问题，即“儒无益于人之国?”必须指出，荀子此处所说的“儒”是狭义的儒家之儒。当时各家争鸣，在政治上尤其激烈，法家、纵横家之流用“无益于人之国”的理由来攻击儒家，自是情理中所可有之事。这也是《儒效》篇的另一可能的历史背景。荀子则举出许多史例来证明儒者对国家最为有益。他指出儒者之可贵在其所持之“道”；这个“道”使得“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。可见荀子仍严守着儒家“礼乐教化”的传统未失。荀子把儒者分为俗儒、雅儒、大儒三类，而尤其值得重视的是他的划分标准乃在学问知识的深浅。他特别强调知识是政治的基础。他说：

> 不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。

又说：

> 闻见之所未至，则知不能类也。

知识必须到了能推类、分类的阶段才是系统的知识。（按：“类”在儒、墨两家的知识论中都是最重要的概念。）而荀子的“大儒”，其特征之一便是“知通统类”。照荀子的意思，唯有这样“知通统类”的“大儒”，才能负最高的政治责任。所以他说：“大儒者，天子三公也。”儒家主智论的政治观至荀子而发展到最高峰。在荀子之世，政治上的当权者已对知识分子抱着很大的疑忌，所以，稍后秦统一了中国就采取了打击知识分子的政策。荀子大概已感觉到风雨欲来的低气压，因此他一再强调国家必须尊重知识分子才能兴盛和安定。他在《君道》和《强国》两篇中曾重复地说道：

> 故君人者，爱民而安，好士而荣，两者无一焉而亡。

荀子在这里已不只是为儒家说话了，他是在主张一种普遍性的士人政治！

儒家政治思想的另一个重要的智性表现则在于对政治批评所持的态度。儒家论政，本于其所尊之“道”，而儒家之“道”则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，“道”要比“政”高一个层次；而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里。孔子承继了古代士、庶人议政的传统，而提出人民可以批评政治。他说：

> 天下有道，则庶人不议。（《论语·季氏篇》。按：《左传》襄十四年，师旷对晋侯语，谓“自王以下，各有父兄子弟以补察其政”。便提到“士传言”和“庶人谤”。《国语·周语上》载召公与厉王论“防民之口，甚于防川”一段，也说到“庶人传语”。这些话应该就是孔子此语的历史渊源。）

这句话的反面意思显然是说“天下无道，则庶人议”。但是孔子一生都在嗟叹“天下无道”、“道之不行”，他当然是主张“庶人议”的，他自己也从来没有停止过“议”。事实上，孔子曾留下了一部有系统的议政的著作，就是《春秋》这部书。孟子告诉我们：

> 世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春

> 秋》。《春秋》,天子之事也。是故孔子曰:知我者其惟《春秋》乎?罪我者其惟《春秋》乎?(《孟子·滕文公下》)

我们今天当然不能毫无批判地接受汉代公羊家的说法,认为《春秋》一书中充满了种种"微言大义",但是如果我们说,孔子曾经用史官成法对鲁史旧文加以纂辑,并藉之表现他对时政的批评,似乎是一个相当合理的推测。孟子距孔子不过一百余年,他的记录应该是有根据的。至少我们可以说,孔子以后的儒家都相信《春秋》是一部议政的著作;而且从孟子开始,这一议政的传统一直在扩大发展之中,至西汉公羊学家的禅让论而益见精彩。

孟子自己就继承并大大地发挥了孔子《春秋》的批评精神。他的许多创见,如"民为贵,社稷次之,君为轻",如"闻诛一夫纣,未闻弑君也",等等,在中国政治思想史上一直是光芒四射的。秦代统一以后,博士、儒生等人的"以古非今"、"各以其学议政",也正是儒家批评精神的一种具体表现。事实上,孔子以后的儒家早已不拘守《春秋》的原始精神,他们的批评已不限于"乱臣贼子",即使是大一统的皇帝也在批评的范围之内。董仲舒说:

> 周道衰废,孔子为鲁司寇,诸侯害之,大夫壅之,孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表。贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。(《史记太史公自序》引)

董仲舒的"贬天子"说来自公羊家,而公羊家是齐学;汉初齐学中颇有坚持儒家批评精神的人,如辕固生的"汤、武革命"论便是"贬天子"的一种具体表现。董仲舒在这一点上似乎和辕固生有思想的渊源(详后)。其后西汉的儒生更援引五德终始之论,公开指责汉德已衰,要汉帝禅位于贤者。最显著的例子是昭帝时(公元前78年)的眭孟和宣帝时(公元前60年)的盖宽饶都因上书言禅让而诛死。这尤其是"贬天子"精神的最高度的发挥。东汉以后,禅让论已离开儒生之手,变成权臣篡位的理论工具,知识分子也从此不敢再说"贬天子"了。儒家议政的精神虽遭挫折,但是在东汉到明末这一长时期中,中国知识分子所发动的几次大规模的政治抗议和社会抗议的运动,则仍然是受了儒家"庶人议政"的传统的影响。东汉太学生的清议和明末的东林运动便是两个最显著的史例。在这种运动中我们看不见道家和法家的影响(理由详后)。17世纪的黄宗羲说:

> 学校所以养士,然古之圣王,其意不仅此也。必使治天下之具皆出于学校,而后设学校之意始备。……天子之所是未必是,天子之所非未必非。天子遂不敢自为非是,而公其非是于学校。是故养士为学校之一事,而学校不仅为养士而设也。(《明夷待访录·学校篇》)

黄宗羲要人民不以天子的是非为是非,并且要天子不敢自为是非,这是西汉儒家"贬天子"的精神的复活。他又认为学校不应仅为养士之地,更应为批评政治是非的所在,这

当然是古代的“庶人议政”精神的进一步发挥。按《左传》襄公三十一年条云:

> 郑人游于乡校,以论执政。然明谓子产曰:毁乡校如何?子产曰:何为?夫人朝夕而游焉,以议执政之善否。其所善者吾则行之;其所恶者吾则改之,是吾师也。若之何毁之?我闻忠善以损怨,不闻作威以防怨。岂不遽止,然犹防川。……仲尼闻是语也,曰:人谓子产不仁,吾不信也。

可见黄宗羲是以古代的“乡校”为他学校理想之所寄,而他的“议政”精神也正是上承子产和孔子而来。所以在他看来,东汉的太学清议、宋代的太学生论政都是值得称许的“三代遗风”。黄宗羲显然不希望知识分子都变成皇帝所驯养的政治工具;东林和复社的精神仍然活在他的心中,他要知识分子负担起批评政治的任务。儒家政治思想中的主智传统在黄宗羲的手上获得了一次最有系统的整理。

三　道家的反智论

道家和法家的政治思想虽然也有不少与儒家相通之处,但在对待智性及知识分子的问题上却恰恰站在儒家的对立面。道家尚自然而轻文化,对于智性以及知识本不看重。但老、庄两家同中亦复有异。庄子对政治不感兴趣,确是主张政府越少干涉人民生活越好的那种“无为主义”。他以“堕肢体,黜聪明,离形去智”为“坐忘”(《大宗师》),这显是反智性的。他又说:“庸讵知吾所谓知之非不知邪?庸讵知吾所谓不知之非知邪?”(《齐物论》)这便陷入一种相对主义的不可知论中去了。但是他在“不知”之外又说“知”,则仍未全弃“知”,不过要超越“知”罢了。所以庄子的基本立场可以说是一种“超越的反智论”(transcendental anti-intellectualism)。而且庄子也并未把他的“超越的反智论”运用到政治思想方面。因此我们可以说,庄子的思想对此后政治上的反智传统并无直接的影响。而老子则不然。《老子》一书可以说是以政治思想为主体的,和《庄子》之基本上为一部人生哲学的作品截然异质。老子讲“无为而无不为”,事实上他的重点却在“无不为”,不过托之于“无为”的外貌而已。故道家的反智论影响及于政治必须以老子为始作俑者。老子的反智言论中有很多是直接针对着政治而发的。让我们举几条比较重要的例子:

> 是以圣人之治也,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。恒使民无知无欲也,使夫知不敢,弗为而已,则无不治矣。
>
> 绝圣弃知,民利百倍。
>
> 民多智慧,而邪事滋起。
>
> 为道者非以明民也,将以愚之也。民之难治也,以其知也。故以知知(治)邦,邦之贼也;以不知知(治)邦,邦之德也。(按以上引文主要系根据马王堆汉墓出土《老子》写本甲、乙两本释文,见《文物》,1974年,11期)

老子在此是公开地主张“愚民”，因为他深切地了解，人民一旦有了充分的知识就没有办法控制了。老子的“圣人”要人民“实其腹”、“强其骨”，这确是很聪明的，因为肚子填不饱必将铤而走险，而体格不健康则不能去打仗或劳动。但是“圣人”却决不许人民有自由的思想（“虚其心”）和坚定的意志（“弱其志”），因为有了这两样精神的武器，人民便不会轻易地奉行“圣人”所订下的政策或路线了。老子的“圣人”不但不要一般人民有知识，甚至也不愿意臣下有太多的知识。所以老子说：

> 不尚贤，使民不争。

“尚贤”本是墨家的主张，而儒家也主张“举贤”和“选贤任能”。这是相应于战国时代各国政治竞赛的形势而起的。其结果则是造成游士（即有知识和才能的人）势力的高涨。老子既持“以知治邦，邦之贼也”的见解，他当然不愿意看见因政府“尚贤”所造成的人民之间的才智竞争。显然地，这种竞争必然会使得人民越来越“明”，而不是越来越“愚”。老子不鼓励人民和臣下有知识，可是他的“圣人”却是无所不知的；“圣人”已窥破了政治艺术的最高隐秘。因为“圣人”已与天合德了。老子说：

> 圣人恒无心，以百姓之心为心。

儒家有“天视自我民视，天听自我民听”的观念，西方原始基督教也有 Vox populi vox Dei（人民的声音即上帝的声音）的谚语。但一个是指“天”，一个是指“上帝”。老子的“圣人”岂不即相当于儒家的“天”或基督教的“上帝”的化身了吗？否则他怎么能随时随地都确切地知道“百姓之心”呢？难道百姓都把心交给了“圣人”吗？当然，必须指出，老子说的是“百姓”，不是“人民”，而百姓在古代只是指“百官”而言。但是这种分别也许并不像字面上那么重大。近来已有人说，儒家经典上的“人”都是“贵族”、“奴隶主”，更有人辨孟子“民为贵”的“民”是“丘民”，亦即“大人”或“巨室”。只要真的“言之成理，持之有故”，我们也不必否认这种说法的成立的可能性。从严格的思想史观点分析，西方学者也曾指出，原始基督教所说的“人民”（Populi）大概是指的古代犹太民族中的“长老”（Elders），并非当时全部以色列的居民。事实上，自古及今，对“人民”这个名词的运用是一切政治魔术家所必变的戏法之一。但是通过思想史的分析，我们便可发现，这个名词的内涵从来就没有全面的包容性。美国宪法起草时所用的“人民”一词原义便极为狭窄，有些英国作者所说的“人民”实际上即是地主阶级。对于希特勒而言，则只有纯雅利安种人才算是真正的“人民”。[①] 无论老子的“百姓”所指为何，总之是当时政治上直接起作用的人群。老子的“圣人”则自信随时能集中这些“百姓”的意见，并制订永远正确的政治路线。“圣人”既无所不知，掌握了事物的最高规律——道，则他之“以百姓之心为心”是无人能加以怀疑的。“始悟颜回叹孔氏”，谁敢说自己比圣人知道得更多呢？

---

① 详细讨论请看 George Boas，“The People，”*The History of Ideas*，New York，1969；及同氏所撰“Vox Populi，”Philip P. Wiener，ed.，*Dictionary of the History of Ideas*，Vol 4，1973。

但是《老子》这部书虽然对政治运用的观察分解入微,它毕竟只是一套抽象的理论,而不是行动的纲领。所以老子说:

> 吾言易知也,易行也;而天下莫之能知也,莫之能行也。

又说:

> 夫天下,神器也,非可为者也。为之者败之,执之者失之。

《老子》一书,言简义丰,向来解者不一。我在上面所说的绝不敢谓尽得老子本旨。但自战国末年法家攀附老子以来,老子思想的政治涵义确是愈来愈权谋化了。后世帝王之注《道德经》者如明太祖便不期而然地从权谋方面用心。所以讲思想史与写个别思想家的"学案"不同,必须兼顾到思想的历史发展。(见《唐、宋、明三帝老子注中之治术发微》)

老子在政治上发生实际作用,要等到所谓黄老政治哲学的发展成熟以后,而且更重要的是要等到黄老和法家的一套办法结合起来之后。黄老一派的所谓道家曾经过一个相当长的发展阶段,大约是从战国晚期到西汉初年。黄老思潮在政治上得势则在汉初六七十年之间。传统学者对于黄老的认识大体上仅限于它的"清静无为"的一方面;但是司马迁却在《史记》中把道家的老、庄和法家的申(不害)、韩(非)合成一传。他并明言"申子之学本于黄老而主刑名",又说韩非"喜刑名法术之学,而归本于黄老"。此外从战国到秦、汉,兼治黄老与刑名之学的人还很多,不必一一列举。然则黄老与法家之间的关系究竟如何呢?这也是中国政治思想史上一直悬而未决的一个重要问题。主要的原因是文献无征,《汉书·艺文志》上所载属于黄老一派的著作差不多都失传了。最近长沙马王堆汉墓出土了好几篇古佚书,大体上可以断定是属于黄老一系的作品。因此我们对这个问题的解答便有了比较可靠的线索。

我们初步地考察这些新发现的佚文,便可知黄老之能流行于大一统时代的汉初,决不是单纯地因为它提出了"清静无为"的抽象原则,而是黄老与法家汇流之后使得它在"君人南面之术"的方面发展了一套具体的办法,因而才受到了帝王的青睐。本文不能对道、法关系作全面的深入检讨。这里,我们仅从反智论的角度来看看黄老学派的基本态度,《经法》的《大分》篇说:

> 王天下者,轻县国而重士,故国重而身安;贱财而贵有知(智),故功得而财生;贱身而贵有道,故身贵而令行。(《文物》,1974年,第10期)

这段话中,作者既说"重士",又讲"贵智"、"贵道",似乎在政治上很能尊重智性和知识分子的样子。但事实上这段话不能如此孤立地去了解。黄老派要向帝王推销他们的"道",并推荐他们自己,当然希望人主"重士"而"贵智"。等到这种"士"变成了臣下之后,他们的"智"便将完全为人主效忠,决不会发挥任何批判的力量,以致对政权有危害性。所以同篇又说:

为人主，南面而立。臣肃敬，不敢敝（蔽）其主。下比顺，不敢敝（蔽）其上。

《十大经》的《成法》篇说：

黄帝问力黑：（按：《史记·五帝本纪》黄帝的大臣有力牧，即是此处的“力黑”。“黑”假为“墨”。）唯余一人兼有天下，滑（猾）民将生，年（佞）辩用知（智），不可法组。吾恐或用之以乱天下。请问天下有成法可以正民者。力黑曰：然。……吾闻天下成法，故曰不多，一言而止。循名复一，民无乱纪。黄帝曰：请问天下猷（犹）有一虖（乎）？力黑曰：然。昔者皇天使冯（风）下道一言而止。……黄帝曰：一者，一而已乎？其亦有长乎？力黑曰：一者，道其本也，胡为而无长？□□所失，莫能守一。一之解，察于天地。一之理，施于四海。何以知□之至，远近之稽？夫唯一不失，一以骀化，少以知多。……夫百言有本，千言有要，万〔言〕有匆（总）。万物之多，皆阅一空。夫非正人也，孰能治此？罢（彼）必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺（持）民之所宜。

上引这一段文字讲的正是思想统制的问题，特别值得注意。唐兰（《〈黄帝四经〉初探》《文物》，1974年，第10期），断定《经法》、《十大经》、《称》及《道原》四篇佚文便是《汉书·艺文志》中的《黄帝四经》，大概可信，但他把这四篇佚文的制作时代定在公元前4世纪，则似嫌过早。他的根据是文中若干成语在公元前3世纪上半已被人引用。但是我们并不能确定这类的成语是在《四经》中第一次出现的。现在看本段有“余一人兼有天下”的话，很像是秦统一以后的语气。何况《四经》中又有“黔首”这个名词呢？尽管《吕氏春秋》中已屡见“黔首”的字样，但《吕氏春秋》已显然经过汉代人的整理。所以我相信这四篇佚文的撰成最早也在秦统一的前夕，即公元前3世纪的中叶，或者竟在秦统一以后。时代背景的确定有助于我们对本文的了解。

这里所提出的问题是统一了天下的君主如何应付不同政治观点的人的批评。因为在大一统的君主的心中，这种批评具有高度的政治危害性，即可以“乱天下”。其所以如此，则是由于“佞辩用智”。“佞”是价值判断，可以不论。“辩”即有说服力，与传说中少正卯“言伪而辩”的“辩”字相当。但归根结底，毛病是出在“用智”。统治者对于无法征服的“智性”或“理性”总是最感到头痛。黄老学派对“智性”及批评政治的知识分子所采取的态度在这里表现得毫不含糊，“庶人议政”或现代所谓“乱说乱动”是决不允许的。

但是即使是拥有绝对权力的统治者也终不能不需要一套政治思想来做他的精神武器，黄老学派于是便提出了他们所谓的“道”。这个“道”极简单，所以是“一”。当然“一”也有唯一的真理的意思。但这个“一”只是一个最高原则，并非一成不变的。它可以“长”，即可以引申而施之于一切的具体情况，具有无穷的妙用。这大概就是所谓“放之则弥六合，卷之则藏于密”吧。“一之理，施于四海。”换言之，它是“放诸四海而皆准”的普遍真理。掌握了这个唯一真理的人便能“操正以正奇，握一以知多”——他不但永远正确，而且几乎懂得一切事物的规律。那么谁才能全知全能而永不犯错误呢？答案

是“正人”——“夫非正人也，孰能治此?”“彼必正人也。”这个“正人”的“正”，除了可作“正确”解以外，也有“政”的涵义。所以《经法》的《君正》篇说：“法度者，正(政)之至也。”(按：可能与秦代讳“政”字有关。)这样的“正人”自然非人君莫属，而且在黄老的思想系统中，也唯有人君始能掌握“道”。“帝王者，执此道也。”(《经法·论》篇)人王和教主，内圣和外王，耶稣和凯撒在这里已合而为一了。

除了《黄帝四经》之外，马王堆还出现了一篇《伊尹·九主》，也是黄老学派的作品，(见凌襄，《试论马王堆帛书〈伊尹·九主〉》，《文物》，1974年，第11期)全篇的主旨在讨论君臣的关系，也就是君主怎样控制臣下，使得大权不致旁落。其中和我们的反智论的题旨最有关系的是下列一段：

> 得道之君，邦出乎一道，制命在主，下不别党，邦无私门，诤李(理)皆塞。

这番话和前引《十大经》的《成法》篇相近，但似乎用意更深一层。《成法》篇所担心的是“处士横议”，而《伊尹·九主》则对臣下的诤谏或诤议也要严加禁止。黄老学派在这里适与儒家的立场相反。儒家是主张有诤谏之臣的，荀子《臣道》篇云：

> 有能尽言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能尽言于君，用则可，不用则死，谓之争。(参看刘向《说苑·臣术》篇)

而《汉书·刑法志》也说：“圣王置谏争之臣。”儒家的“道”是超越性的，所谓“不为尧存，不为桀亡”。它绝非帝王所得而私的。黄老的帝王则至少在理论上是“道”的垄断者，他的一言一动都是合乎“道”的，因而也是永远正确的，“圣王是法，法则明分”。他自己便是一切言行的最高标准，谁还能对他有所诤谏或批评呢？儒家分“道统”与“政统”为二，而且肯定道统高于政统，因此根据道统的最高标准，臣下可以批评代表政统的帝王。这是“二道”而非黄老的“一道”。黄老则不然，《伊尹·九主》说：

> 二道之邦，长诤之李(理)，辨党长争……主轻臣重，邦多私门……以命破威(灭)。

这段文字颇多残缺，但意思仍很清楚：如果在帝之道以外还存在着另一个“道”的系统，那么就会造成诤议，引起党争。其结果则是“主轻臣重”，政权不保。这是黄老一派最担心的事。故《九主》篇又说：

> □主之臣成党于下，与主分权，是故臣获邦之〔半〕：主亦获其半，则……危。

这种顾虑现在看来也确有远见，后世东汉的党争、明末东林的党争，都可以为这段话作注脚。但朝臣和太学生批评政治的诤议从来就被看作是中国知识分子的一种光辉传统，而在黄老的系统中竟只有负面的意义，黄老思想的反智立场在这种地方表现得再清楚不过了。从理论上说，黄老的反智论的根源乃在于它的“一道”论。在《九主》篇里，“道”和“政”是一而二、二而一的观念。下面是两条最显著的例证：

剸(专)授(按:“专授”是指君主把权柄给予臣下),失道之君也。

剸(专)授,失正(政)之君也。

可见“道”、“政”两字完全可以互训。黄老的“道统”和“政统”是彻底地合而为一的。阿基米德(Archimedes)曾说:“给我一个地球以外的立足点,我可以把地球翻一个身。”但阿基米德找不到地球以外的立足点,所以他终不能转动地球。在“二道”或“多道”的社会,人民(包括知识分子在内)可以批评政府,可以攻击国家领导人,因为他们有政治以外的立足点。然而在黄老的“一道”的社会,只有帝王可以持“一”以“正”臣民,臣民是无法批评帝王和他所制定的路线的。政统和道统既已集中在帝王一人之手,试想臣民更从何处去寻找政治以外的立足点呢?

汉初黄老和儒家之间曾有过一场最著名的争论。从这一争论中,我们可以更深刻地认识到黄老学派的根本立场。《史记·儒林传》记载:

> 黄生曰:汤武非受命,乃弑也。辕固生曰:不然。夫桀纣虐乱,天下之心皆归汤武,汤武与天下之心而诛桀纣,桀纣之民不为之使而归汤武,汤武不得已而立,非受命为何?黄生曰:冠虽敝,必加于首;履虽新,必关于足。何者?上下之分也。今桀纣虽失道,然君上也,汤武虽圣,臣下也。夫主有失行,臣下不能正言匡过以尊天子,反因过而诛之,代立践南面,非弑而何也?辕固生曰:必若所云,是高帝代秦即天子之位,非邪?于是景帝曰:食肉不食马肝,不为不知味;言学者无言汤武受命,不为愚。遂罢。是后学者莫敢明受命放杀者。

辕固生是有名的儒者,他主张汤武诛桀纣的革命,显然是承继了孟子所谓“闻诛一夫纣,未闻弑君”的传统。黄生即《太史公自序》中所说“习道论于黄子”的黄子,是汉初黄老学派的一个重要人物,他反对汤武革命,其理论根据乃在于绝对化的政治秩序,尤其是绝对化的政治名分。原始儒家的君臣关系是以“义合”的,是荀子《臣道》篇所谓“从道不从君”,是相对的,故有“君不君则臣不臣,父不父则子不子”之说。这种相对的(也可以说是契约性的)关系可以逻辑地转化出“闻诛一夫,未闻弑君”的理论。黄老和法家则相反,认为君臣关系是绝对的,永不能改变的。所以帽子虽破了仍要戴在头上,鞋子虽是新的仍然得穿在脚上。这是“天下无不是的君主”的观念。黄生所用“冠履”的论证不但见于《太公六韬》的佚文,而且也还两见于《韩非子·外储说左下》,可见此说为黄老与法家所共持。这里泄露了黄老之所以得势于汉初的一项绝大秘密。两千年来许多学者都不免被黄老的“清静无为”的表象所惑,没有抓住它“得君行道”的关键所在。辕固生最后不得已提出刘邦代秦的论据来反驳,大约才塞住了黄生的嘴。但最值得注意的是景帝的态度。景帝显然偏袒黄生,不喜欢辕固生谈汤武受命,所以说“学者毋言汤武受命不为愚”。从此以后汉廷的儒生便再也不敢碰这个题目了。(《汉书·儒林传》删去末句“是后学者莫敢明受命放杀者”,遂使后人看不到儒家政治理论在汉初受迫害的实况。这是很值得深思的。)

四　法家的反智论

中国政治思想史上的反智论在法家的系统中获得最充分的发展。无论就摧残智性或压制知识分子言，法家的主张都是最彻底的。更重要的，从秦汉以后的历史来看，法家的反智论在中国的政治传统中造成了持久而深刻的影响，绝不是空谈"仁政"的儒家所能望其项背的。

首先让我们看看法家关于一般性的愚民政策的主张，因为这是在政治上排斥智性的一种最清楚的指标。前面我们曾经指出老子具有明显的愚民思想。但以老子与法家相比，则前者只提出了一种高度抽象的原则，而后者则策划了一套具体的实施办法。韩非子《五蠹》篇说：

> 故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽于军。（按：我所根据的是陈奇猷校注的《韩非子集释》，1974 年）

这是说，除了"法"以外不许有任何书籍存在，而历史记载（先王之语）犹在禁绝之列，当然更没有人敢在"法"的范围以外乱说乱动了。在这一路线的领导之下，全国只有两种人：劳动人民和军队，因为前者可以"富国"，后者可以"强兵"。人民要学习文化吗？各层的国家干部便是他们的老师，法家的政治路线便是他们唯一的学习对象。但是我们必须记住，韩非这里所说的并不是空话，在秦始皇统一中国之后，他的同学李斯把这些办法都一一施行了。

韩非之所以主张愚民是因为他根本就认定人民是愚昧无知的，无法了解国家最高政策的涵义。如果再让他们有一些足以批评国家政策的知识和思想，则只有更增加政府执行路线时的困难。他在《显学》篇中说道：

> 今不知治者必曰："得民之心。"欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。……婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑备军旅也，而以上为贪；境内必知介，而无私解，并力疾斗所以禽虏也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤圣，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

这番话真是说得痛快之至，动人之至，使孔子"民可使由之，不可使知之"那句话显得黯然失色。人民都像无知的婴儿一样，政府要他们吃点小苦以谋求永久的大利，他们竟全

然不能了解。以当时法家的四大基本政策而言,促进农业生产是为了解决人民的经济问题;加重刑罚是为了镇压坏分子;征税征粮是为了备荒备战;在全国范围内要人民破私立公、国而忘家是为了准备痛击一切来犯之敌或进行统一中国的战争。但是人民对这四大基本政策竟都有怨言。在这种情况之下,政府如果再重视知识分子的批评或适应人民的政治水平,那么国家便必然要陷入混乱的局面。

战国晚期所集结的《商君书》也是一部重要的法家著作。其中对愚民政策有不同重点的发挥。《垦令》篇说:

> 无以外权爵任与官,则民不贵学问,又不贱农。民不贵学问则愚,愚则无外交,无外交,〔则国安而不殆。民不贱农,则勉农而不偷。〕国安不殆,勉农而不偷,则草必垦矣。(按:引文据高亨,《商君书注释》,1974年)

高亨解"外权"为"外国势力",大致可从。当时战国竞相招养游士,人民有了知识便有机会跑到外国的政治舞台上去,因此本国政府也就不得不"礼贤下士",予以重用。这类在政治上可以兴风作浪的知识分子多了,便有动摇法家政治路线的危险,而人民放弃农耕去追求知识学问,对本国的农业劳动力也是一个损失。懂得了这个历史背景,便可知《垦令》篇作者的愚民论主要是为了防止知识分子和国外发生联系,影响到国内的政治路线。朱师辙《商君书解诂定本》注此段首句云:

> 权,势也。《管子·君臣》篇:"以援外权";《任法》篇:"邻国诸侯,能以其权置子立相。"此管仲政策,禁臣民借外力干政得官。故商君亦用其策。言不以民之有外交势力者,而任爵与官,则民不贵学问,从事游说,而重农。(1974年重印本)

朱诂引《管子》为旁证,使我们知道法家路线的贯彻必须以禁止人民,特别是知识分子,与国外交通为其先决条件。理由很简单,法家是政教合一的,国内只有一种思想的标准,故能收"万众一心"之效。但国外的多重标准则无法加以控制。国内知识分子和国外的接触一多,在思想上便有了其他的立足点,就不免要对法家的路线提出种种疑问以至批评了。

《商君书》中的反智论以《算地》篇所言为最具代表性,其说如下:

> 夫治国舍势而任说(当作"谈")说,则身修而功寡。故事诗书谈说之士,则民游而轻其君;事处士,则民远而非其上;事勇士,则民竞而轻其禁;技艺之士用,则民剽而易徙;商贾之士佚其利,则民缘而议其上。故五民加于国用,则田荒而兵弱。谈说之士资在于口;处士资在于意;勇士资在于气;技艺之士资在于手;商贾之士资在于身。故天下一宅,而圜身资。民资重于身,而偏托势于外,挟重资,归偏家,尧舜之所难也;故汤、武禁之,则功立而名成。圣人非能以世之所易胜其所难也;必以其难胜其所易。故民愚,则知(智)可以胜之;世知,则力可以胜之。臣(按:"民"字之形误)愚,则易力而难巧;世巧,则易知而难力。故神农教耕,而王天下,师其知也。

汤、武致强，而征诸侯，服其力也。（按：末段自“故民愚”以下可参看《开塞》篇。）

这段议论中特别提出战国时代五类分子（“五民”）来加以攻击。“诗书谈说之士”显然是指儒家，“勇士”则是游侠。儒、侠两种人是法家路线的大敌，故韩非子有“儒以文乱法，而侠以武犯禁”（《五蠹》篇）的名言。“处士”当指一般不做官的知识分子，自然可以包括一部分的儒家和道家在内。最后两类人即是工与商，法家和儒家同把他们看作社会上的寄生虫。所以韩非又说：“夫明王治国之政，使其工商游食之民少。”（《五蠹》篇）但在这五类分子之中，知识分子（包括在朝的和在野的）显然是攻击的首要目标，因为喜欢批评的知识分子对法家政权的危害性最大，他们会导致人民“轻视国君”和“诽谤朝廷”。至于其他三类分子，细察其罪状，也都是属于动摇政权的基础一方面。追溯到最后，这五类分子的政治危害性无疑是来自一个共同的根源，即他们的专门知识或技能。所以最理想的情况是人民都普遍地愚昧无知，这样他们就可以俯首贴耳地接受有智慧的君主的领导。但是如果情况不够理想，国内已有了大批的知识分子和专门技术人才，又怎么办呢？法家也并不在乎，他还有一套最后的法宝，那就是用武力来镇压。分析到这里，我们才能真正地懂得，为什么在法家政治路线之下，只有两类人是最受欢迎和优待的：农民和战士（可看《商君书》的《农战》篇）。在法家看来，前者不但是国家财富的创造者，而且还比较地缺少知识，安分守己；后者则是政权存在的最后保证。至于知识技能，虽然也很需要，但终以坏的影响太大，只好割爱。“故遗贤去知，治之数也。”（《禁使》篇）

用武力来镇压上述五类分子仍不过是法家路线的消极的一方面。法家另有一套巩固统治的积极办法，更值得我们注意。《商君书》的《赏刑》篇说：

> 圣人之为国也，一赏，一刑，一教。一赏则兵无敌，一刑则令行，一教则下听上。

什么是“一赏”呢？

> 所谓一赏者，利禄官爵抟（专）出于兵，无有异施也。夫固知愚、贵贱、勇怯、贤不肖，皆知尽其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而为上用也。

这是说，高官厚禄之赏专保留给有军功的人，使人人都肯为政府拼命。什么是“一刑”呢？

> 所谓一刑者，刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。

这是说，所有的人，除了君主以外，如有犯上作乱之事都一律判处死刑。纵使以前立过再大的功劳，做过再多的好事，也不能减轻刑罚。

最后，同时也是和本文的论旨最有关系的，什么是“一教”呢？

> 所谓一教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可

以评刑，不可以独立私议以陈其上。坚者被（破），锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利，然富贵之门，要存战而已矣。

我们记得，上面曾经分析过黄老学派的"一道"论，法家的"一教"在精神上正是和"一道"相通的。"一教"便是统一教育、统一思想、统一价值标准。"一赏"和"一刑"则是"一教"的双重保证。这三者是三位一体的，合起来便相当于黄老的"一道"。反过来看，我们也可以说"一赏"、"一刑"、"一教"是"一道"的"一炁化三清"。那么谁才能制订这种统一的教育呢？当然只有那位"治国"的"圣人"了。《农战》篇云：

故圣人明君者，非能尽其万物也，知万物之要也。

《靳令》篇云：

圣君知物之要，故其治民有至要。

这岂不就是黄老《十大经》所说的"握一以知多"的"正人"吗？"圣君"既掌握了一切事物的规律。他所立之教，人民便只能遵奉，不许批评，也不许向君主提出"独立私议"。现在"圣人"除了农业劳动者以外，只需要战士，因此法家的政权只对有军功的人开放。此外对于一切有德行、学问、技能的人，政权的门则永远是关闭的。

在这些主张的后面，暗藏着法家对于人性的基本假定。第一，法家假定人性是好权势、好财富的。因此只要"圣人"全部控制了这两样法宝，他就可以诱导人民追随他的政治路线。第二，法家假定人性是贪生怕死的，因此"圣人"的严刑峻法便可以阻吓人民不敢乱说乱动。在这一点上，法家是和老子分歧了。他们不接受老子"民不畏死，奈何以死惧之"的论断。韩非子《解老》、《喻老》两篇都没有提到这个问题。相反地，《解老》篇还对老子"祸兮福之所倚"作了如下的解说：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富贵之谓福。

恰好可以证实前面所指出的法家关于人性的两个基本假定。而且这里还透露了法家对于人的思想的看法：人的思想是永远在趋利避害的。这又是法家相信思想可以通过威胁利诱来加以控制的理论基础。法家之所以肆无忌惮地公开提倡反智论，其一部分的根据也在这里。

法家的反智论是和他们要树立君主的领导权威分不开的，用法家的名词说，即所谓"尊君"。在君主的心中，知识分子（无论是在朝的还是在野的）最不可爱的性格之一便是他们对于国家的基本政策或政治路线往往不肯死心塌地接受；不但不肯接受，有时还要提出种种疑问和批评。对于这类疑问和批评，即在今天号称是民主国家的执政者也不免闻而生畏，至于大权独揽的极权国家的领袖及其党徒更是有"是可忍孰不可忍"之

感了。赫鲁雪夫的回忆录曾特别提到知识分子的异端是苏联最感头痛的一个问题。近来索忍尼辛和沙卡洛夫的言论便充分地证实了赫鲁雪夫的说法。以今例古，我们就更能够了解古代法家“尊君”论的心理背景了。

“尊君”论包括积极和消极两方面的内容。在积极方面，君主必须把一切最高的权力掌握在自己的手上，不能容许有大权旁落、君弱臣强的情况发生。在消极方面，君主必须超乎一切批评之上，君主纵有过失，也要由臣下来承担责任。所以在实践中“尊君”必归于“卑臣”。臣愈卑则君愈尊，而且非卑臣亦无以见君之尊。《管子》的《明法》篇开头就说：

> 所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣，非亲也，以势胜也。百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，专授则失。（文字据戴望校）

《明法》篇有“解”，当是较早的法家著作，至少当在《韩非子》之前。（罗根泽《管子探源》定此篇袭自韩非子《有度》篇，但举证不坚，未可从。）可见法家“尊君卑臣”的观念在战国中晚期已经出现。《明法解》释之云：

> 明主在上位，有必治之势，则群臣不敢为非。是故群臣之不敢欺主，非爱主也，以畏主之威势也。百姓之争用，非以爱主也，以畏主之法令也。故明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。

这是主张君主用绝对的权力来制服臣民，使他们不敢稍有异动。

《韩非子》的《主道》篇说：

> 明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正，臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

“尊君卑臣”论发展到韩非才真正鞭辟入里，深刻周至；反智论发展到韩非才圆满成熟，化腐朽为神奇。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”，这就是后世所谓“天王圣明，臣罪当诛”。尊卑之分还能过于此吗？西方基督教徒说：“一切荣耀皆归于上帝。”韩非的“明君”正是这样的上帝。“不贤而为贤者师，不智而为智者正。”这才真是“天下英雄入吾彀中”。有智识有才能的人只要肯听“明君”的话，规规矩矩地“尽虑”、“守职”，他们的智识、才能便都变成了“明君”的智识、才能。“富贵”是不在话下的。但是如果居然不识相，自高自大，兴风作浪，乱提意见，妄发议论，那么，不要忘了，“明君”还有镇压的力量在后面。“世智，力可以胜之。”眼前的例子，像上面提到的沙卡洛夫，早年为苏联的氢弹发展作出了重大的贡献，得过斯大林奖金，三度被封为“社会主义劳动英雄”；但后来忘了分寸，讲什么“学术自由”（intellectual freedom），讲什么“人类生存，匹夫有责”（No one can shed his share of responsibility for something upon which the existence of mankind

depends.)现在呢？沙卡洛夫垮了，臭了，头上的帽子正式换了牌子，叫做“反爱国者”(anti-patriot)，叫做“反动分子”(reactionary)。这样的反智论才合乎“人尽其才”的经济原则。苏联的文化沙文主义是著了名的，什么东西都说是俄国人第一个发明的。但是唯独在发明一套控制知识分子的精密设计这件事上，他们无论如何不能再争第一。中国的法家确确实实地比他们占先了两千年。

法家的反智论从来不是玄想，也不是情绪，它是从战国(特别是中晚期)的政治经验中逐步发展成熟的；韩非则运用他的冷酷的理智(cool reason)总结了以往的一切经验，而加以系统化，使它变成了专制政治的最高指导原则之一。秦始皇和李斯则又根据韩非所总结的原则而在全中国的范围内开创了一个反智的新政治传统。“焚书”和“坑儒”这两件大事便是法家反智论在政治实践上的最后归宿。“坑儒”一案另有曲折，而且是偶发的事件，姑置不论。“焚书”则是秦代的基本政策，让我们看一看它的具体内容。《史记·秦始皇本纪》载李斯的奏议说：

> 古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之，入则心非，出则巷议，夸主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若有欲学法令，以吏为师。(按：引文据《李斯传》校订。)

显见“焚书”令是完全针对当时一般知识分子批评法家路线而起。儒家当然首当其冲，那是毫无问题的。但诸子皆在焚毁之列，也已由“百家语”三个字完全证明了。(也许法家的著作是例外。)明令不去的书籍只有秦代史乘和技术性的东西，则这一措施的思想性之强烈可想而知。秦廷发动“焚书”的唯一理由即是“主势降乎上，党与成于下”。那就是说，如果让以“私学”攻击皇帝所立之“法教”这种运动继续演变下去，上面将损害人主的威信，下面将造成知识分子的团结，其必然的结局便是“君弱臣强”。我们在这里清楚地看到，法家的“尊君”论被它自己的逻辑一步一步地推向反智论：尊君必预设卑臣，而普遍地把知识分子的气焰镇压下去正是开创“尊君卑臣”的局面的一个始点。

“焚书”政策的实施是韩非的反智论的彻底胜利。李斯的奏议不但在精神上完全忠实于韩非的理论，而且在用词遣字等细节方面也谨守着韩非的原文。这一点，郭沫若在《韩非子的批判》中早已举例证明了。《韩非子》的《和氏》篇曾提到商鞅“燔诗书而明法令”。此说虽不见于《史记》或其他先秦典籍，然后世学者多信其为实录。这样说来，秦国已早有焚毁儒书的传统，韩非思想的影响也许不像想像中那么大。但是我很怀疑这是后世法家或韩非本人的“托古改制”。秦国一向是所谓“西戎之地”，在文化上很落后。

在公元前 4 世纪的中叶，儒家的《诗》、《书》纵已传至秦地，也不可能有太大的影响，以致成为商鞅变法的阻碍。若说《尚书》中有《秦誓》、《诗经·国风》中有《秦风》，即是商君所燔的《诗》、《书》，但那是秦人自己的东西。以"史官非秦记皆烧之"一条推之，可断其必无此事。所以我认为"焚书"的观念虽未必始于韩非，但李斯、秦始皇的推行焚书政策则恐怕正是受了韩非"燔诗书"一语的启示。

两千年来，韩非对于中国人政治生活的影响，远超出一般的常识了解之上。

五　儒学的法家化

秦朝亡了，汉朝代之而起，而法家所建立的制度却延续了下去。汉代一直被古今历史家认作是儒学得势的时代，尤其是从汉武帝接受了董仲舒的贤良对策，正式"罢黜百家，独崇儒术"以后，中国的思想界似乎已成了儒家独霸的局面。因此近代学人攻击儒家在历史上与君主专制互为表里，便往往以汉武帝的"复古更化"为始点。

在秦始皇时代已不容存身的儒学，过了几十年，在汉武帝的时代不但卷土重来，而且竟"定于一尊"。这真是思想史上的一个奇迹。这个奇迹的出现说明了在这几十年中儒学本身和客观的政治情势都发生了重大的变化。详细解释这一段历史发展势将远远超出本篇的范围。我现在只能以本文论旨为中心，简单地说一说汉初儒学在政治性格上所发生的一种基本改变。为了讨论的方便起见，我姑且把这一改变称之为"儒学的法家化"。但是我必须郑重地补充一句，"法家化"只是汉初儒学发展的一种特殊的方面，绝不是它的全部。

所谓"儒学的法家化"，其意义不是单纯地指儒家日益肯定刑法在维持社会秩序方面的作用。远在先秦时代，荀子《王制》和《正论》两篇已给刑法在儒家的政治系统中安排了相当重要的位置。汉初儒学的法家化，其最具特色的表现乃在于君臣观念的根本改变。汉儒抛弃了孟子的"君轻"论、荀子的"从道不从君"论，而代之以法家的"尊君卑臣"论。

汉代第一个在政治上得意的儒生是高祖时代的叔孙通。我们知道刘邦是最鄙视儒生的，但叔孙通居然用"朝仪"这件事得到了刘邦的赏识。原来刘邦虽做了皇帝，而同他一齐打天下的功臣却都不知礼节。史称"群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之"(《史记·叔孙通传》)。于是叔孙通提议由他到鲁地去征召他的弟子来"共起朝仪"。他说他愿意"采古礼与秦仪杂就之"。他是否有"古礼"作根据似乎大为可疑，因为鲁地有两个儒生便拒绝受召。他们对叔孙通说："公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！"但是叔孙通曾任秦廷博士，他所说的"秦仪"恐怕确是货真价实的。由此可见他为汉廷所订的朝仪其实即是秦廷那一套"尊君卑臣"的礼节。难怪在施行了之后刘邦要说："吾乃今日知为皇帝之贵也。"南宋时朱熹便看穿了叔孙通的把戏。朱子说：

叔孙通为绵蕝之仪，其效至于群臣震恐，无敢失礼者。比之三代燕享，君臣气象，便大不同。盖只是秦人尊君卑臣之法。（《朱子语类》卷一三五）

叔孙通的“尊君卑臣”手段尚不止此。后来汉惠帝继位，在长安的未央宫和长乐宫之间造一条路，已经动工了，叔孙通向惠帝指出这条路设计得不妥，会影响到高祖的庙。惠帝倒肯接受批评，立刻就要毁掉已造成的路段。但是叔孙通却又不赞成，他说：

人主无过举。今已作，百姓皆知之。今坏此，则示有过举。

这就是说，皇帝是永远不会犯错误的。即使真是错了，也不应公开地纠正，使人民知道皇帝也有过错。所以皇帝必须用其他曲折的方式来补救自己已犯的过失。“人主无过举”这句话从此变成皇帝的金科玉律，皇帝的尊严真是至高无上的了。（这句话据褚少孙补《史记·梁孝王世家》是周公对成王讲的，但我看正是叔孙通一类儒者造出来的，为的是和法家争结帝王之欢。）太史公说：

叔孙通希世度务，制礼进退，与时变化，卒为汉家儒宗。

这位“与时变化”的“圣人”把“尊君卑臣”变成儒家政治制度的一部分，他是汉代第一个法家化的“儒宗”。

中国历史上第一个“封侯拜相”的儒生是汉武帝时代的公孙弘。《史记·平津侯列传》说：

丞相公孙弘者，齐菑川国薛县人也。字季。少时为薛狱吏……年四十余，乃学春秋杂说。……弘为人恢奇多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节。……每朝会议，开陈其端，令人主自择，不肯面折庭争。于是天子察其行敦厚，辩论有余，习文法吏事，而又缘饰以儒术，上大说之。二岁中，至左内史。弘奏事，有不可，不庭辩之。尝与主爵都尉汲黯请间，汲黯先发之，弘推其后，天子常说，所言皆听，以此日益亲贵。尝与公卿约议，至上前，皆倍其约以顺上旨。

公孙弘真可以说是中国政治传统中“两面派”的开山大师。他的“人主广大，人臣俭节”的主张把“尊君卑臣”的原则更进一步地推广到君与臣的生活方式之中；他不肯“面折庭争”便是要阉割先秦儒家的“谏诤”传统。总而言之，在任何情形之下他都不愿意损伤君主的尊严。

清代的学者如何焯和沈钦韩都力辨公孙弘本是杂家或刑名（法）家，并非真儒者，其实这一点并非关键的所在。公孙弘的同乡老前辈，即景帝时和黄生争“汤武受命”的辕固生，曾同他一道被征到汉廷，辕固生那时已九十余岁，他警告公孙弘道：

公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！（《史记·儒林传》）

可见这位坚持原则的老儒早已知道公孙弘是靠不住的了。但是公孙弘之所以能致身卿相，却正是由于他打的是儒家的招牌。《儒林传》中保存了他请立太学的一篇文献，读起

来岂不句句讲的是儒家“礼乐教化”的道理?《儒林传》说:“公孙弘以春秋,白衣为天子三公,封以平津侯。天下学士靡然乡风矣。”大批的法家改头换面变成了儒生,更加速了儒学的法家化。

汉武帝最欣赏公孙弘以儒术缘饰吏事,而《汉书·循吏传》序也说:

> 孝武之世……唯江都相董仲舒、内史公孙弘、儿宽居官可纪。三人皆儒者,通于世务,明习文法,以经术润饰吏事。天子器之。

那么什么才是“缘饰”或“润饰”呢?《史记·酷吏·张汤传》说:

> 是时上(即武帝)方乡文学,汤决大狱,欲传古义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》,补廷尉史。

据《汉书·儿宽传》,儿宽便是因习《尚书》而补为张汤的“廷尉史”的。可见帝王要杀人,除了引据法律条文以外,还要在儒家经典中找根据。现在让我举一个实例来说明“儒术缘饰”的作用。《史记·淮南王传》:

> 赵王彭祖、列侯臣让等四十三人议,皆曰:淮南王安甚大逆无道,谋反明白,当伏诛。胶西王臣端议曰:淮南王安废法行邪,怀诈伪心,以乱天下,荧惑百姓,倍畔宗庙,妄作妖言。《春秋》曰:臣无将,将而诛。安罪重于将,谋反形已定。臣端所见,其书节印图,及他逆无道事验明,甚大逆无道,当伏其法。

懂得汉代法律的人一定知道,“大逆无道”、“谋反”等罪名已足够置淮南王于死地,而胶西王更引《春秋》“臣无将,将而诛”之文,显见为架床叠屋,似无必要。其实不然,中国历史上有些帝王杀人,不但要毁灭人的身体,更要紧的是毁灭人的精神。戴震说:

> 酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸浸乎舍法而论理。死矣,更无可救矣。(《与某书》)

又说:

> 人死于法,犹有怜之者,死于理,其谁怜之?(《孟子字义疏证》)

汉代的“经义断狱”比戴东原所说的还要可怕,人不但死于法,而且同时又死于理。这才是“更无可救矣”!董仲舒著了一部《春秋断狱》(又叫《春秋决事比》),把《春秋》完全化为一部法典,更是“儒学法家化”的典型例证。王充说:

> 董仲舒表《春秋》之义,稽合于律,无乖异者,然则《春秋》汉之经,孔子制作,垂遗于汉。论者徒尊法家,不高《春秋》,是暗蔽也。(《论衡·程材》篇)

所以“缘饰”两字,我们万不可看轻了,以为只是装潢门面之事。其实法律只能控制人的外在行动,“经义断狱”才能深入人的内心。硬刀子和软刀子同时砍下,这是最彻底的杀人手段。清代的赵翼说“汉初法制未备”,所以才要用“经义断事”(《廿二史札记》卷

二),那简直是不着边际的历史断案。叔孙通尝“益律所不及,傍章十八篇”(见《晋书》卷三十《刑法志》)。这显然是在为统治者扩大并加密法网,竟至傍及律外,更不可视为“法制未备”了。马端临论《春秋决事比》时曾沉痛地说:

> 《决事比》之书与张汤相授受,度亦灾异对之类耳。(武)帝之驭下,以深刻为明;汤之决狱,以惨酷为忠。而仲舒乃以经术附会之。王(弼)、何(晏)以老庄宗旨释经,昔人犹谓其深于桀、纣,况以圣经为缘饰淫刑之具,道人主以多杀乎?其罪又深于王、何矣。又按《汉·刑法志》言,自公孙弘以《春秋》之义绳下,张汤以峻文决理,于是见知腹诽之狱兴。《汤传》又言,汤请博士弟子治《春秋》、《尚书》者补廷尉史。盖汉人专务以《春秋》决狱,陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二《传》(按:《公羊》、《穀梁》)中所谓“责备”之说、“诛心”之说、“无将”之说,与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉!(《文献通考》卷一八二)

这才真正揭破了汉代“春秋断狱”的真相。两千年来,中国知识分子所遭到的无数“文字狱”不正是根据“诛心”、“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的吗?追源溯始,这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“春秋断狱”分不开的。换句话说,它是儒学法家化的一种必然的结果。马端临责备董仲舒的话也许太过。董氏在主观愿望上很可能是想因势利导,逐渐以“德”化“刑”,但就此下汉代历史的实况说,马端临的论断是很难动摇的。汉以后虽不再用“春秋断狱”,但汉儒既已打开了“诛心”之路,程、朱的理学便同样可资帝王的利用。明太祖和清雍正便抽象地继承了汉武帝的传统。章太炎解释戴震“以理杀人”的历史背景道:

> 明太祖诵洛(程)闽(朱)儒言,又自谓法家也。儒法相渐,其法益不驯……洛闽诸儒,制言以劝行己,其本不为长民。故其语有廉棱,而亦时时轶出。夫法家者,辅万物之自然,而不敢为,与行己者绝异。任法律而参洛闽,是使种马与良牛并驷,则败绩覆驾之术也。清宪帝(雍正)亦利洛闽,刑爵无常,益以恣雎。……吏惑于视听,官困于诘责,惴惴莫能必其性命。冤狱滋烦,莫敢缓纵,戴震生雍正末,见其诏令谪人不以法律,顾摭取洛闽儒言以相稽,觇司稳微,罪及燕语。九服非不宽也,而迥之以丛棘,令士民摇手触禁。其疉伤深。(《太炎文录初编》卷一《释戴》)

章太炎对法家的看法,尚不免有理想化之嫌,因此他的论断,说“任法律而参洛闽”是“败绩覆驾之术”,也还有讨论的余地。然而他所指出明、清两代儒、法在政治上互为表里的历史事实,则是无可否认的。儒学的法家化并不限于汉代,它几乎贯穿了全部中国政治史。①

汉代儒学的法家化,董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。让我们稍稍检查一下他的政治思想中的法家成分。董仲舒在第三次贤良对策中说:

---

① 参看萧公权《法家思想与专制政体》(英文),《清华学报》新四卷第二期,1964年2月。

春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪僻之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。(《汉书·董仲舒传》)

我们把这一段文字和前面所引李斯的奏议对照一下，便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想，都是要禁绝异端邪说，都是要"上有所持"而"下有所守"。所不同者，董仲舒要用儒家来代替法家的正统，用"春秋大一统"来代替黄老的"一道"和法家的"一教"而已。诚然，董仲舒没有主张焚书，激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁，所谓"世智，力可以胜之"。董仲舒则用的是利诱，只有读儒家的经书才有官作。《汉书·儒林传》说"武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄"。这正是给董仲舒所谓"绝其道，勿使并进"作后盾的。所以尽管董仲舒"复古更化"的具体内容颇与法家有异，尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以藉此机会实现，但是对于大一统的帝王来说，他的主张却同样可以收到"尊君卑臣"客观效果。

先秦儒家的君臣观在董仲舒手上也经过了一番相当彻底的法家化。周辅成在《论董仲舒思想》中曾征引了以下几条《春秋繁露》中材料：

是故春秋君不名恶，臣不名善。善皆归于君，恶皆归于臣。臣之义比于地，故为人臣下者，视地之事天也。(《阳尊阴卑》。按：周氏书中误作《王道通三》)

人主立于生杀之位，与天共持变化之势，……天地、人主，一也。(《王道通三》)

功出于臣，名归于君。(《保位权》。按：苏舆《春秋繁露义证》卷六云："此篇颇参韩非之旨。")

君者民之心也；民者君之体也。心之所好，体必要之；君之所好，民必从之。(《为人者天》)

他接着解释道："这种尊君的程度，虽然太过，但是溯其来源，仍在先秦儒家。"①周氏的解释是错误的，先秦儒家并无此类说法。董仲舒事实上是窃取了法家的"尊君卑臣"之论。前面所引韩非《主道》篇"有功则君有其贤，有过则臣任其罪"之语，便是董仲舒"善皆归于君，恶皆归于臣"的思想之来源，不过董氏托其说于《春秋》而已。这也是儒学法家化的一个显例。董氏的《春秋繁露》中，"尊君卑臣"的议论甚多，如《竹林》篇亦云：

《春秋》之义，臣有恶，君名美。故忠臣不显谏，欲其由君出也。《书》曰：尔有嘉谋嘉猷，入告尔君于内，尔乃顺之于外。曰：此谋此猷，唯我君之德。(按：此《尚书·君陈》篇语)此为人臣之法也。古之良大夫，其事君皆若是。

这正是"善皆归于君"的具体说明。叔孙通"人君无过举"，公孙弘"不肯面折庭争"、"有

---

① 周辅成，《论董仲舒思想》，页25。

不可，不庭辩之”，在这里都获得了经典上的根据。《礼记·坊记》说：

> 子云：善则称君，过则称己，则民作忠。

《礼记》中纵有先秦材料，但其书至少曾经汉初儒者整理。魏张揖甚至说它是叔孙通所撰。无论如何，像“善则称君，过则称己”的话，大概可以断定是出于法家化了的汉儒之口。

董仲舒把“尊君卑臣”的原则推广到其他社会关系方面，于是就产生了著名的“三纲”之说，《春秋繁露》的《基义》篇说：

> 天为君而覆露之，地为臣而持载之；阳为夫而生之，阴为妇而助之；春为父而生之，夏为子而养之。王道之三纲可求于天。

这就是后世儒家所谓“君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲”的教条。现代人攻击儒家，尤其集矢于“三纲”说。但事实上，“三纲”说也是法家的东西。韩非《忠孝》篇说：

> 臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。

儒家“三纲”之说渊源在此。[①] 由此可见，董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序根本上是儒学法家化的结果。

韩非在《忠孝》篇中主张“定位一教之道”。他最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的，以致鼓励了犯上作乱的行为。如舜之放父（瞽瞍），汤、武之弑君（桀、纣），都是万万不可以为训的。他说：

> 父之所以欲有贤子者，家贫则富之，父苦则乐之；君之所以欲有贤臣者，国乱则治之，主卑则尊之。

总之，他和黄老派一样，是坚决主张“冠虽敝，必加于首；履虽新，必关于足”的。韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中。这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在《亡征》篇中一则曰：“男女无别，是谓两主；两主者，可亡也。”再则曰：“女子用国……可亡也。”他在《六反》篇中提及当时杀女婴的恶习，不但毫无同情的表示，而且还解释为当然。他说：

> 父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。

“三纲”说之由韩非发其端，决不是偶然的。（按：韩非在《五蠹》篇中曾说：“君之直臣，父之暴子。”又说：“父之孝子，君之背臣。”他因此认为公私相背，事君事父难以并存。这一点在表面似与《忠孝》篇兼言忠孝有矛盾。有人因此怀疑《忠孝》篇不出韩非子之手。但《忠孝》篇旨在驳孔子“未知孝悌忠顺之道”，与《五蠹》篇并无真正的冲突。这种辨伪

---

① 周辅成已指出此点，见《论董仲舒思想》，页51。

是无根据的。《忠孝》篇所言是一般正常的情况，所以要普遍地维持尊卑上下之分。《五蠹》篇所言是非常的情况，事君（公）事父（私）不能兼顾。在这种情况下，韩非当然主张“破私立公”。儒家也早就遭遇到这个“公私不能兼顾”的难题。孔子主张“父为子隐，子为父隐，直在其中”。孟子认为舜为天子，而瞽瞍杀人，则舜当弃天下，“窃负而逃”。这种办法是否合理是另一问题，但显然表示原始儒家不愿意轻易牺牲“孝”来成全“忠”。后来儒家在忠孝不能两全时提出了“移孝作忠”甚至“大义灭亲”的主张，那正是接受了韩非《五蠹》篇的原则，也是儒家法家化的一种结果。）

与法家合了流的黄老学派也同样是维护绝对性的政治、社会秩序的。马王堆发现的《称》篇说：

> 凡论必以阴阳□大义。天阳地阴。春阳秋阴。夏阳冬阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳而无事阴。信（伸）者阳屈者阴。主阳臣阴。上阳下阴。男阳〔女阴〕。〔父〕阳〔子〕阴。兄阳弟阴。长阳少〔阴〕。贵〔阳〕贱阴。……制人者阳，制人者制于人者阴。（按下半句“制人者”三字疑是衍文。）诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地〔之〕德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。

像这样把宇宙间万事万物都按照“阳尊阴卑”的原则加以划分，岂不正是为“三纲”说提供了一种形而上学的根据吗？《经法》的《道法》篇说：

> 天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四时、晦明、生杀、鞣（柔）刚。万民之恒事，男农、女工。贵贱之恒立（位），贤不宵（肖）不相放（妨）。畜臣之恒道，任能毋过其所长。使民之恒度，去私而立公。

这里所描绘的是一个永恒不变而尊卑分明的社会秩序，这一秩序又是和宇宙的永恒秩序合而为一的。董仲舒在《贤良对策》的第三策中曾有“道之大原出于天，天不变道亦不变”的名言。这种说法也不见于先秦儒书。如果我们一定要为这句名言寻找思想史上的根源，那么它正可以从上引《道法》篇的议论中提炼出来。

我们在上面对董仲舒的援法入儒作了一番极简单的清理。我们不能不承认汉儒的法家化实已达到了惊人的程度。以往研究董仲舒的人都注意他吸收阴阳五行的学说的一方面，对于他受法家影响的部分则未能给予足够的重视。这也许是由于他“缘饰”的手段巧妙之故罢。但是我并不是说董仲舒只是一个阳儒阴法的思想家，从《贤良对策》和《春秋繁露》中，我们仍然可以看出他并未完全抛弃儒家的立场。他想用“天人感应”说来限制君权，一方面可见他的阴阳化的程度，另一方面却也可见他并不甘心把“道统”整个地托付给帝王。这在精神上尚符合先秦儒学的传统。就这一点而言，他和清初的“理学名臣”李光地是有本质上的区别的。后者则希望“治统”和“道统”在康熙的身上合而为一。董仲舒和辕固生在时代上是衔接的。因此他对汤、武革命的理论依然加以

肯定。(见《春秋繁露·尧舜不擅移,汤武不专杀》篇)正是由于这一思想背景,他至少还敢于假借“春秋之义”来“贬天子”,虽则所贬的只是历史上的天子。无论如何,董仲舒对后世儒家的“庶人议政”传统多少还有一些正面的影响。(按:苏舆《义证》卷七谓《尧舜不擅移,汤武不专杀》篇“非董子文”,并疑此篇即辕固生与黄生争论之语。其论证之一谓景帝既不许人言汤、武受命,而“董生笃学,岂容忽先帝遗言?”盖苏氏于清末主编《翼教丛编》反对变法、革命,此处辨伪殊不可从。)

然而事实终归是事实。汉武帝之所以接受董仲舒的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,却绝不是因为欣赏他的“贬天子”之说,而是因为他巧妙地用儒家的外衣包住了法家“尊君卑臣”的政治内核。当时有一位黄老学派的汲黯便当面揭穿了这一事实。《史记·汲黯传》说:

> 天子(武帝)方招文学儒者。上曰:吾欲云云。黯对曰:陛下内多欲而外施仁义,奈何欲效唐、虞之治乎?

“外施仁义”便是以儒术“缘饰”,“内多欲”则非做法家型“唯我独尊”的人主便无以操纵自恣。儒家所谓“礼乐教化”不但在武帝一朝未见实效,就是到了他的曾孙宣帝的时代也还是纸上空谈。下面是汉代一个极有名的故事,可以使我们知道所谓“独尊儒术”的真相。《汉书·元帝本纪》载元帝为太子时:

> 柔仁好儒,见宣帝所用多文法吏,以刑名绳下。……尝侍燕,从容言:陛下持刑太深,宜用儒生。宣帝作色曰:汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教、用周政乎?且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任。乃叹曰:乱我家者,太子也。

请看宣帝骂儒生“好是古非今”的话,岂不完全是秦始皇、李斯的口吻,哪里有一丝“仁义”的味道?颜师古注引刘向《别录》云:

> 申(不害)子学号刑名。刑名者,以名责实,尊君卑臣,崇上抑下。宣帝好观其《君臣》篇。

可见西汉的皇帝从高祖到宣帝,基本上都采用了法家的路线;他们内心所最关切的问题可以说只有“尊君卑臣,崇上抑下”八个字。不但西汉如此,晋室南渡,已成君弱臣强之局,作皇帝的还是向往着法家路线。《资治通鉴》卷九十《晋纪》十二云:

> (元)帝好刑名家,以韩非书赐太子。庾亮谏曰:“申、韩刻薄伤化,不足留圣心。”太子纳之。(元帝太兴元年三月庚午条)

司马氏号称儒学大族,而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子,君统与法家关系之深,可以推见。历史上叔孙通、公孙弘之类的“儒宗”看清了这一点,“与时变化”,入法家之室而操其戈,逢君之欲而长其恶,才在表面上夺得思想界的统治地位。然而个别的

儒家要真想当权，首先就得法家化，就得行“尊君卑臣”之事。他不但有义务帮朝廷镇压一切反对的言论，而且连自己的“谏诤”之责也要打一个七折八扣。理由很简单，“忠臣不显谏”，“善皆归于君，恶皆归于臣”，皇帝是不能公开骂的。这样的儒家在政治上最后也只能成为“反智论者”。所以“尊君卑臣”的格局不变，知识分子的政治命运也不会变。但是中国政治史始终陷于“尊君卑臣”的格局之中。《朱子语类》载：

> 黄仁卿问：自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。且如三皇称皇，五帝称帝，三王称王，秦则兼皇帝之号。只此一事，后世如何肯变？（卷一三四。按：《旧唐书》卷一三九《陆贽传》载陆宣公答唐德宗语曰：“古之人君称号，或称皇，称帝，或称王，但一字而已；至暴秦，乃兼皇帝二字，后代因之，及昏僻之君，乃有圣刘、天元之号。”朱子议论当即本于陆宣公此节奏语也。）

朱子能议论及此，才真不愧是旷代巨儒。现代人都说中国君主专制的传统在精神上是靠儒家支持的。这话不知道算是恭维儒家还是侮辱儒家，至少韩非的“孤愤”之魂一定会委屈得痛哭的。现代人之所以读错了历史，一方面固然是由于叔孙通之流“缘饰”的成功，另一方面也是由于历代帝王中很少有人像汉宣帝、明太祖那样坦率可爱，肯公然地说：“决不施仁政！”

朱子答陈亮云：

> 老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。①

从朱子到今天，又过了八百年，因此我们只好接着说：

> 二千三百年之间，只是架漏牵补过了时日。尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

1975 年 12 月 22 日初稿

1976 年 5 月 24 日改定

（选自《历史与思想》，台北：联经出版事业公司，1995 年版）

---

① 《朱文公文集》卷三六《答陈同甫》，四部丛刊初编缩本，页 579。

综述中国思想史上的四次突破

前　　言

一个多世纪以来，中国思想史的研究，无论在中国、日本或西方，都取得了丰富的成绩。研究的方法和取向也千门万户，人人不同。今天我只能简要地谈一谈我自己的研究经验，供大家参考。

中国思想史的研究，和一般的历史研究一样，必须从某些预设或假定（assumptions or presuppositions）开始；如果没有预设或假定，则思想史的大量文献仅仅是一堆杂乱无章的原始资料，根本无法整理出条理来，更不可能从其中找到思想变迁的历史线索。我研究中国思想史自然也有一些必要的预设。

首先，我预设思想史的"自主性"（autonomy）：思想和学术（scholarship，包括人文humanities 和 sciences），一旦出现即形成了一个自主的精神领域（包括宗教在内），从此一代一代地接着发展下去。我们常说的思想传统（intellectual tradition）便是这样建立起来的。但是另一方面，思想史的自主性是相对的（relative），而不是绝对的（absolute），因为思想是和人的整体生活息息相关的。人的整体生活中任何一部门发生重要的变化都会在思想领域中引起相应的波动。所以研究思想史的人并不能把眼光完全局限在纯思想的领域之内；他必须密切观察其他领域——政治、经济、社会等——的种种动向。和思想史一样，政治史、经济史、社会史等也都各有其自主性。但由于每一领域的自主性又同时是相对的，这些众多领域之间必然互相交涉，互相影响。每一时代的思想都必须通过它的整体的历史背景才能获得充分的理解，这是今天大多数思想史家的共识。

在上述的预设之下，我对于中国思想史的研究基本上采取了内外并进的方式：根据专题研究（monographic study）的特殊需要，我有时强调"内在理路"（inner logic），如《论戴震与章学诚》，有时则重视历史的脉络（historical context），如《朱熹的历史世界》。

与上述的预设相关，我的研究重点也有一些特殊的地方，比较重要的是下面几点：

一、不但研究上层的经典（如儒家和道家），而且也注重下层的民间思想，尤其关怀

上、下层之间的互动。

二、不但探索中国思想史的连续性(continuities),而且也分析它的断裂状态(discontinuities)。

三、以我过去的研究工作而言,我的重点主要放在中国思想史的几个重大的变动时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际,这是四个最有突破性的转型期。

四、今天研究中国思想史不能不具备一种比较的眼光(comparative perspective),但不能流入一种牵强的比附(forced analogy)。以下我集中讨论关于中国思想史上四大突破的研究过程和结果。

一　从“礼坏乐崩”到“道为天下裂”

春秋战国时期诸子百家的兴起是中国思想史(或哲学史)的开端,这是学术界的共识,无论在中国、日本或西方都无异议。自 20 世纪初叶以来,先秦诸子的研究蔚成风气,取得了丰富的成绩。1970 年代至今,由于地下简帛的大批出现,如马王堆帛书、郭店楚简之类,这一领域更是活跃异常。

这一领域虽然日新月异,论文与专书层出不穷,但从文化史的整体(holistic)观点说,其中还有开拓的余地。这是因为大多数专家将注意力集中在比较具体的问题方面,如个别学说的整理、文献的考证与断代,以及新发现的文本的诠释之类。至于诸子百家的兴起作为一个划时代的历史现象究竟应该怎样理解?它和中国古代文化史上的大变动又是怎样联成一体的?这些带有根本性质的重大问题还没有展开充分的讨论。我研究这一段思想史主要是希望对这些大问题试作探求。站在史学的立场上,我自然不能凭空立说,而必须以坚实的证据为基础。因此除了传世已久的古文献之外,我也尽量参考新发现的简帛和现代专家的重要论著。但在掌握了中国基本资料的条件下,我更进一步把中国思想史的起源和其他几个同时代的古文明作一简略的比较,因为同一历史现象恰好也发生在它们的转变过程之中。通过这一比较,中国文化的特色便更清楚地显现出来了。

我早年(1947—1949)读章炳麟、梁启超、胡适、冯友兰等人的著作,对先秦诸子发生很大的兴趣,1950 年后从钱穆先生问学,在他指导下读诸子的书,才渐渐入门。钱先生的《 先秦诸子系年 》是一部现代经典,对我的启发尤其深远。所以 1954 年曾写过一篇长文《〈 先秦诸子系年 〉与〈 十批判书 〉互校记》,是关于校勘和考证的作品。1955 年到美国以后我的研究领域转到汉代,便没有再继续下去。

1977 年我接受了台北“中央研究院”《 中国上古史 》计划的邀约,写《 古代知识阶层的兴起与发展 》一章,于是重新开始研究春秋、战国时期文化与社会的大变动。由于题目的范围很广阔,我必须从整体的观点,进行比较全面的探讨。我的主题是“士”的起源及其在春秋、战国几百年间的流变,但顺理成章地延伸到思想的领域。为什么说是“顺

理成章”呢？在清理了“士”在春秋与战国之际的新发展和他们的文化渊源之后，诸子百家的历史背景已朗然在目：他们是“士”阶层中的“创造少数”（creative minority），所以才能应运而起，开辟了一个全新的思想世界。

我在这篇专论中特别设立“哲学的突破”（philosophic breakthrough）一节，初步讨论了诸子百家出现的问题。“哲学的突破”的概念是社会学家帕森斯（Talcott Parsons）提出的，他根据韦伯（Max Weber）对于古代四大文明——希腊、希伯莱、印度和中国——的比较研究，指出在公元前一千年之内，这四大文明恰好都经历了一场精神觉醒的运动，思想家（或哲学家）开始以个人的身份登上了历史舞台。“哲学的突破”是一个具有普遍性的概念，同样适用于中国的情形，所以我借用了它。更重要的是，它也很准确地点出了诸子百家兴起的性质和历史意义。但是必须说明：我之所以接受“突破”的说法同时也是因为当时中国思想家中已出现了相似的意识。《庄子·天下》篇是公认的关于综论诸子兴起的一篇文献，其中有一段说：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这是描述古代统一的“道术”整体因“天下大乱，圣贤不明，道德不一”而分裂成“百家”。这个深刻的观察是从庄子本人的一则寓言中得到灵感的。《应帝王》说到“浑沌”凿“七窍”，结果是“日凿一窍，七日而浑沌死”。（“七窍”便是《天下》篇的“耳目鼻口”）“道术裂”和“浑沌死”之间的关系显然可见。

“道术为天下裂”的论断在汉代已被普遍接受。《淮南子·俶真训》说：“周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。”这里的“列道”即是“裂道”；而“儒、墨”则是泛指诸子百家，因儒、墨两家最早出现，所以用为代表，《盐铁论》中“儒墨”一词也是同一用法。另一更重要的例证是刘向《七略》（收入《汉书·艺文志》）。《七略》以《六艺略》为首，继之以《诸子略》。前者是“道术”未裂以前的局面，“政”与“教”是合二为一的，所以也称为“王官之学”，后者则是天下大乱之后，政府已守不住六经之“教”，道术散入“士”阶层之手，因而有诸子之学的出现。所以他有“诸子出于王官”的论断，又明说：“王道既微……九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善。”这和《天下》篇所谓“天下多得一察焉以自好”的说法是一致的。清代章学诚熟读《天下》篇和《七略》，他研究“六经”如何演变成“诸子”，更进一步指出：“盖自官师治教分，而文字始有私门之著述。”（《文史通义·史释》）所谓“官师治教分”是说东周以下，王官不再能垄断学术，“以吏为师”的老传统已断裂了。从此学术思想便落在“私门”之手，因而出现了“私门之著述”。诸子时代便是这样开始的。章学诚的论述在20世纪中国思想史研究的领域中发生了重大影响，许多思想史家或哲学史家都以它为起点。

总之，无论从比较文明史的角度或中国思想史的内在脉络上作观察，“突破”都最能

刻画出诸子兴起的基本性质,并揭示出其历史意义。

但“哲学的突破”在中国而言又有它的文化特色,和希腊、希伯莱、印度大不相同。西方学者比较四大文明的“突破”,有人说中国“最不激烈”(least radical),也有人说“最为保守”(most conservative)。这些“旁观者清”的观察很有道理,但必须对“突破”的历史过程和实际内涵进行深入的考察,才能理解其何以如此。我在上述论文《哲学的突破》一节中,由于篇幅的限制,仅仅提到“突破”的背景是三代的礼乐传统,无法详论。春秋、战国之际是所谓“礼坏乐崩”的时代,两周的礼乐秩序进入逐步解体的阶段。维系着这一秩序的精神资源则来自诗、书、礼、乐,即后来所说的“王官之学”。“突破”后的思想家不但各自“裂道而议”,凿开“王官之学”的“浑沌”,而且对礼乐秩序本身也进行深层的反思,如孔子以“仁”来重新界定“礼”的意义,便是一个很明显的例证。(《论语·八佾》:“人而不仁,如礼何?”)

1990年代晚期,我又更全面地研究了“突破”的历史,用英文写成一篇长文,题目是《天人之际——试论中国思想的起源》。正文虽早已写成,但注释部分因阻于朱熹的研究而未及整理。我后来只发表了一篇概要,即“Between the Heavenly and the Human”。① 经过这第二次的深入探索,我才感觉真正把“突破”和礼乐秩序之间的关联弄清楚了。同时我也更确定地理解到中国思想的基础是在“突破”时期奠定的。这篇《天人之际》中牵涉到许多复杂的问题,这里不能深谈。让我简单说一个中心论点。

三代以来的礼乐秩序具有丰富的内涵,其中有不少合理的成分,经过“突破”的洗礼之后仍然显出其经久的价值。但其中又包含了一支很古老、很有势力的精神传统,却成为“突破”的关键。我指的是“巫”的传统。古代王权的统治常藉助于“天”的力量,所以流行“天道”、“天命”等观念。谁才知道“天道”、“天命”呢?自然是那些能在天与人之间作沟通的专家,古书上有“史”、“卜”、“祝”、“瞽”等等称号,都是天、人或神、人之间的媒介。如果仔细分析,他们的功能也许各有不同,但为了方便起见,我一概称之为“巫”。② 我们稍稍研究一下古代的“礼”(包括“乐”在内),便可发现“巫”在其中扮演着中心的角色;他们有一种特殊的能力,可以与天上的神交通,甚至可以使神“降”在他们的身上。《左传》上常见“礼以顺天,天之道也”,“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”之类的话。这些说法都是在“巫”的精神传统下逐渐发展出来的,研究萨满教的专家(如 Mircea Eliade)便称之为“礼的神圣范式”(divine models of rituals)。可见在三代礼乐秩序中,巫的影响之大,因为他们是“天道”的垄断者,也只有他们才能知道“天”的意思。现代发现的大批商、周卜辞便是最确凿的证据。

但巫在中国的起源极早,远在三代之前。考古学上的良渚文化开始于公元前第三千纪中期,相当于传说中五帝时代的中期。良渚文化发现带有墓葬的祭坛,和以玉琮为

---

① Tu Wei-ming and Mary Tucker, eds., *Confucian Spirituality*(New York: The Crossroad Co., 2003).

② 我在英文里用 Wu-shamanism,以分别于萨满教(Shamanism);巫起源于中国或由西伯利亚传到中国,已不可考。

中心的礼器。玉琮是专为祭天用的,设计的样子是天人交流,都是在祭坛左右的墓葬中发掘出来的。这些墓与一般的集体墓葬隔开,表示墓主具有特殊的身份。考古学家断定墓主是“巫师”,拥有神权,甚至军权(因为除“琮”以外,墓中还有“钺”)。这样看来,三代的礼乐秩序可能即源于五帝时代,巫则是中心人物。

春秋、战国之际诸子百家便是针对着这一源远流长的精神传统展开他们的“哲学突破”的。诸子不论属于哪一派,都不承认“巫”有独霸天人交流或神人交流的权威。在《庄子·应帝王》中,有一则寓言,描写道家大师壶子和神巫季咸之间的斗法,结果前者胜而后者败。这可以看作当时诸子和巫在思想上作斗争的暗示。大体上说,他们有两个共同点:第一是将“道”——一种精神实体——代替了巫所信奉的“神”;第二是用“心”的神明变化代替了“巫”沟通天人或神人的神秘功能。巫为了迎“神”,必须先将自己的身体洗得十分干净,以便“神”在巫的身体上暂住(如《楚辞·云中君》所描写)。现在诸子则说人必须把“心”洗净,“道”才能来以“心”为它的集众之地。庄子的“心斋”便是如此。《管子·内业》以“心”为“精舍”,“精”即是“道”;韩非也说“心”是“道舍”。巫之所以能通天人或神人,是经过一番精神修炼的。现在诸子则强调“心”的修养。孟子“养浩然之气”是为了“不动心”,然后才能“配义于道”。荀子重视“治气养心”,和孟子在大方向上是一致的。《管子·枢言》说“心静气理,道乃可止”也无不同。“道”是贯通天人的,所以孟子又说“尽心”,“知性”则“知天”;庄子也“独与天地精神往来”。从此,天、人之际的沟通便完全可以撇开“巫”了。

我们可以说,“哲学突破”在中国是以“心学”取代了“神学”,中国思想的一项主要特色由此奠定。后世程、朱、陆、王都是沿着这条路走下去的。

先秦诸子的“哲学突破”是中国思想史的真正起点,支配了以后两千多年的思想格局及其流变。“哲学突破”的历史背景是“礼坏乐崩”,也就是周代整体秩序的崩解。为了认识“突破”是怎样发生的和“突破”后中国思想为什么开辟了一条独特的途径,我们必不能把思想史和其他各方面的历史隔离起来,进行孤立的处理。政治体制、经济型态、社会结构、宗教状态等等变革都是和“哲学突破”息息相关的。我研究“哲学突破”的个人体验大致可以总结成以下三条:

第一,如果要抓住思想史上大变动的基本面貌,我们必须具备一种整体的观点,从分析一个时代在各方面的变动入手,然后层层综合,归宿于思想史的领域。

第二,由于观念与价值在中国史上是由“士”这一阶层阐明(articulate)和界定(define)的,我们必须深入探究“士”的社会文化身份的变化,然后才能真正理解他们所开创的新观念和新价值。春秋、战国的“士”是“游士”(云梦秦简中已发现了《游士律》)。“游”不但指“周游列国”,也指他们从以前封建制度下的固定职位中“游离”了出来,取得了自由的身份。章学诚最早发现这个现象,他认为以前政教合一(“官师治教合”),“士”为职位所限,只能想具体问题(“器”),没有超越自己职位以外论“道”的意识(“人心无越思”)。但政教分离之后(“官师治教分”)他们才开始有自己的见解,于是

“诸子纷纷,则已言道矣”。他所用“人心无越思”一语尤其有启发性,因为“哲学突破”的另一提法是“超越突破”(transcendent breakthrough),也就是心灵不再为现实所局限,因此发展出一个更高的超越世界(“道”),用之于反思和批判现实世界。这可以说是“游士”的主要特征。

第三,与其他文明作大体上的比较确实大有助于阐明中国“哲学突破”的性质。无论是同中见异或异中见同都可以加深我们对中国思想起源及其特色的认识。希腊、希伯莱、印度都曾有“突破”的现象,一方面表示古代高级文明同经历过一个精神觉醒的阶段,另一方面则显出中国走的是一条独特的道路。这种比较并不是盲目采用西方的观点,早在1943年闻一多已从文学的角度指出上面四大文明差不多同时唱出了各自不同的诗歌,他的“文学突破”说比西方最先讨论“突破”的雅斯培(Karl Jaspers,1949)还要早六年。闻一多是《诗经》专家,他是从中国文学起源的深入研究中得到这一看法的。

以上三点体验不仅限于春秋、战国之际诸子百家的兴起,而且同样适用于以下两千年中国思想史上的几个重大变动。事实上,我研究每一个思想变动,首先便从整体观点追寻它的历史背景,尽量把思想史和其他方面的历史发展关联起来,其次则特别注重“士”的变化和思想的变化之间究竟有何关系。但限于时间,下面只能对几次大变动各作一简单的提纲,详细的讨论是不可能的。

二　个体自由与群体秩序

中国思想史上第二次大“突破”发生在汉末,一直延续到魏、晋、南北朝,即3至6世纪。我的研究见于《汉晋之际士之新自觉及新思潮》(1959),《名教危机与魏晋士风的演变》(1979),《王僧虔〈诫子书〉与南朝清谈考辨》(1993)和英文论文“Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China”(1985)。

3世纪的中国经历了一场全面的变动:在政治上,统一了四百年的汉帝国开始分裂;在经济上,各地方豪族大姓竞相发展大庄园,贫富越来越趋向两极化;在社会上,世袭的贵族阶层开始形成,下面有“客”、“门生”、“义附”、“部曲”各类的人依附在贵族的庇护之下,国家和法律——如赋、役——已经很难直接碰到他们;在文化方面,与大一统帝国相维系的儒教信仰也开始动摇了。

“士”在这一大变动中也取得新的地位。战国“游士”经过汉代三四百年的发展已变为“士大夫”,他们定居各地,和亲戚、族人发生了密切关系(即地缘和血缘双重关系),东汉常见的“豪族”、“大族”、“士族”等名称,便是明证。2世纪中叶以下,“士”的社会势力更大了,作为一个群体他们自觉为社会精英(elites),以“天下风教是非为己任”。由于“士”的人数越来越多,这一群体也开始分化。一方面是上下层的分化,如“势族”与“孤门”,门第制度由此产生;另一方面则是地域分化,如陈群和孔融争论“汝南士”与“颍川士”之间的优劣,成为士人结党的一个主要背景。但更重要的是士

的个体自觉，这是一个普遍的新风气，超越于群体分化之外。个体自觉即发现自己具有独立精神与自由意志，并且充分发挥个性，表现内心的真实感受。仲长统《乐志论》便是一篇较早而十分重要的文字。根据这篇文字，我们不难看出：个体自觉不仅在思想上转向老、庄，而且扩张到精神领域的一切方面，文学、音乐、山水欣赏都成了内心自由的投射对象。甚至书法上行书与草书的流行也可以看作是自我表现的一种方式。

个体自觉解放了“士”的个性，使他们不肯压抑自发的情感，遵守不合情理的世俗规范。这是周、孔“名教”受到老、庄“自然”挑战的精神根源。嵇康（223—262）说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。

这几句话最可代表个体自觉后“士”的一般心态。在这一心态下，他们对宰制了几百年的儒家价值发出疑问。2世纪中期（164年）有一位汉阴老父便不承认“天子”的合法性。他对尚书郎张温说：你的君主“劳人自纵，逸游无忌”，是可耻的。这是“役天下以奉天子”，和古代“圣王”所为完全相反。这番话是后来阮籍、鲍敬言等“无君论”的先锋。孔融（153—208）根据王充《论衡》的议论，也公开地说：“父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬寄物瓶中，出则离矣。”可见君臣、父子（母子）两伦都已受到挑战。儒家“忠”、“孝”两大价值必须重新估定了。

不但思想已激进化，“士”的行为也突破了儒家的礼法。儿子“常呼其父字”，妻子呼夫为“卿”，已成相当普遍的“士风”。这是以“亲密”代替了“礼法”。男女交游也大为解放，朋友来访，可以“入室视妻，促膝狭坐”，这些行动在中国史上真可谓空前绝后。但西晋（265—316）的束皙反而认为“妇皆卿夫，子呼父字”正是一个理想社会的特征。当时“士”阶层经历了一场翻天覆地的变动，由此可见。

以这一变动为背景，我重新解释了从汉末到南北朝的思想发展。“名教”与“自然”的争论是汉末至南北朝“清谈”的中心内容，这是史学界的共识。但多数学者都认为“清谈”在魏、晋时期与实际政治密切相关，至东晋以下则仅成为纸上空谈，与士大夫生活已没有实质上的关联。我则从士的群体自觉与个体自觉着眼，提出不同的看法。“名教”与“自然”之争并不限于儒、道之争，而应扩大为群体秩序与个体自由之争。郭象注《庄子》已从道家立场调和“自然”与“名教”，可知即在信奉新道家的士大夫中，也有重视群体秩序之人。西晋王朝代表世家大族执政，解决了政治方面“名教”与“自然”的冲突，使士的群体在司马氏政权下取得其所需要的政治秩序——君主“无为”而门第则“各任其自为”。但个体自由的问题却仍未解决，东晋至南朝的社会继续受到个体自由（如“任情”、“适性”）的冲击。所以东晋南朝的“自然”与“名教”之争以“情”与“礼”之争的面目出现；“缘情制礼”是思想界争论的焦点所在。这一阶段的争论要等待新“礼学”的建立才告终结，那已是5世纪的事了。

三 “回向三代”与同治天下

唐、宋之际是中国史上第三个全面变动的大时代。这一点已取得史学界的共识,无论在中国、日本或西方,“唐、宋变革论”都是一个讨论得很热烈的题目,我已不必多说了。下面我只讲与思想史有密切关联的一些历史变动,而且限于我研究过的范围。

我最早论及唐、宋精神世界的变迁是从慧能的新禅宗开始的。当时我的重点是宗教理论,即追溯新禅宗的“入世转向”怎样引导出宋代“道学”(或“理学”)所代表的新儒学(Neo Confucian)伦理。这些研究构成了《中国近世宗教伦理与商人精神》(1987)的上篇和中篇。后来又用英文写了一篇纲要,题目是《唐宋转变中的思想突破》。①

这些早期研究属于概论性质,又局限在宗教理论方面,对于唐、宋之际思想动态的政治、文化、社会背景则无法涉及。直到1998年开始构想《朱熹的历史世界》,我才把这一段历史整理出一个头绪来。在以后三四年的撰写过程中,我彻底检查了一切相关史料,一方面不断修正我的最初构想,另一方面也逐渐建立起一个比较心安理得的解释系统。这部书分上、下两册;下册的“专论”以朱熹为中心,但上册的“绪说”和“通论”则以唐、宋之间的文化大变动为主题。由于内容十分繁复,这里只能略谈两条主线:一是“士”的政治地位,一是道学的基本性质。

“士”在宋代取得空前未有的政治地位正是唐、宋之间一系列变动的结果。

第一,唐末五代以来,藩镇势力割据地方,武人横行中国。所以五代最后一位皇帝周世宗已感到必须制裁武将的跋扈,因此开始“延儒学文章之士”讲求文治。宋太祖继周起,更是有计划地“偃武修文”。“士”在政治上的重要性愈来愈高。

第二,六朝、隋、唐的门第传统至五代已差不多完全断了。宋代的“士”绝大多数都从“四民”中产生,1069年苏辙说:“凡今农、工、商贾之家,未有不舍其旧而为士也。”这条铁证足以说明宋代“士”即从“民”来,而且人激增。

第三,“民”变成“士”的关键在科举考试,而宋代制度则是重新创建的,与唐代科举仍受门第的控制不同。五代科举则在武人手中,考试由兵部执行,及至周世宗才开始重视进士,考试严格,中进士后如才学不称,还会斥退。宋代重建科举,考卷是“糊名”的,极难作弊,进士人数则大增,唐代每科不到二三十人,五代甚至只有五六名,宋代则每科增至数百名。宋代朝廷对进士又特别尊重,故有“焚香礼进士”之说。“民”成“进士”之后自然会发展出对国家的认同感和责任感。这是宋代出现“士以天下为己任”意识的主要原因。换句话说,他们已自认为是政治主体,不仅是文化主体或道德主体而已。

宋代儒学一开始便提出“回向三代”,即重建政治秩序。这不但与朝廷的意图相合,

---

① “Intellectual Breakthroughs in the Tang-Sung Transition”, in Willard J. Peterson, Andrew H. Plakes, Ying-shih Yu, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*(Hong Kong: The Chinese University Press, 1994).

而且也是一般人民的愿望。唐末五代的县令多出身武人，不关心老百姓生活，地方吏治坏得不能再坏了。所以老百姓希望由读书知理的士人来治理地方。他们第一次看到宋代重开科举，参加考试的士人纷纷出现在道路上，都非常兴奋，父老指着他们说："此曹出，天下太平矣。"

我们必须认识这一背景，然后才懂得为什么宋代儒学复兴的重点放在"治道"上面，这也是孔子的原意，即变"天下无道"为"天下有道"。"回向三代"便是强调政治秩序（"治道"）是第一优先。庆历和熙宁变法是把"治道"从理论推到实践。张载、程颢最初都参加了王安石的变法运动。张载说"道学与政事"不可分开，程颐也认为"以道学辅人主"是最大的光荣。不但儒学如此，佛教徒也同样推动儒学的政治革新，他们认为政治秩序如果不重建，佛教也不可能有发展的前途。《中庸》和《大学》同样是佛教高僧如智圆、契嵩等所推崇。因此佛教在宋代的"入世转向"首先也集中在"治道"。

宋代"士"以政治主体自居，他们虽然都寄望于"得君行道"，但却并不承认自己只是皇帝的"工具"，而要求与皇帝"同治天下"。最后的权源虽在皇帝手上，但"治天下"之"权"并非皇帝所能独占，而是与"士"共同享有的。他们理想中的"君"是"无为"的虚君，实际政权则应由懂得"道"的士来运用。在这一心态下，所谓"道学"（或"理学"），第一重点是放在变"天下无道"为"天下有道"。我在这本书《绪论》中有很长的专章分析"理学"与"政治文化"的关系。这是我对"道学"的新估价和新理解。

四　士商互动与觉民行道

最后，我断定16世纪——即王阳明（1472—1529）时代——是中国思想史上第四次重大的突破。关于这一突破的发现和清理，我先后经过两个阶段的研究才得到一个比较平衡的整体看法。

我最早注意到这一变动是从明代文集中发现了大量的商人墓志铭、寿文之类的作品。我追溯这一现象的起源，大致起于15世纪。这是唐、宋、元各朝文集中所看不到的，甚至明初（14世纪）也找不到。最使我惊异的是王阳明文集中不但有一篇专为商人写的"墓表"，而且其中竟有"四民异业而同道"的一句话。这是儒家正式承认商业活动也应该包括在"道"之中了。商人在中国史上一直很活跃，如春秋、战国、东汉、宋代等等。明代的新安、山西商人更是现代中日学人研究得很精到的一个领域。但是我的重点不是商业或市场本身，而是16世纪以来商人对于儒家社会、经济、伦理思想的重大影响。通过对于"弃儒就贾"的社会动态的分析，我从多方面论证了明、清士商互动的曲折历程。我在第一阶段的研究的主要成果见于《中国近世宗教伦理与商人精神》（1987）下篇和《现代儒学的回顾与展望》（1995）。这两篇作品都已有日译本，我便不多说了。（《现代儒学》的日文本见《中國——社會と文化》第十号）

但是在写《现代儒学的回顾与展望》一文时，我已感到我的研究在深度与广度两方

面都必须加强。就深度而言，我觉得仅仅发掘出士商互动以至合流是不够的，仅仅指出商人对儒学有真实的兴趣也是不够的。因为这些还属于表象，更重要的是我们必须进一步探讨商人怎样建立了他们自己的价值世界？他们的新价值对儒家的社会、伦理等各个方面的观念又发生了怎样的影响？就广度而言，我则认为士商互动主要是文化、社会、经济三大领域中的变化。但明代的政治生态与这三个领域是息息相关的，因此也必须作深一层的研究，否则这次“突破”的历史背景仍不能整体地呈现出来。根据这一构想，我又重新搜集了文集、笔记、小说（如新发现的《型世言》）、碑刻、商业书（如《客商一览醒谜》《士商类要》等）中的有关资料，写成《士商互动与儒学转向》一篇长文（1998），作为《中国近世宗教伦理与商人精神》的续篇。经过这一次的探讨，我得到了一些新的论断。其中包括：一、商人已肯定自己的社会价值不在“士”或“儒”之下，当时人竟说：“贾故自足耳，何儒为？”这就表现商人已满足于自己的事业，不必非读书入仕不可。二、16世纪以下儒家新社会经济观念（如“公私”、“义利”、“奢俭”等）发生了很重要的变动，现在我可以进一步肯定：这些变化和商人的新意识型态（ideology）是分不开的。三、明代专制皇权对商人的压迫是很严重的，由于士商之间的界线越来越混而难分，我们往往看到“士”阶层的人起而与商人联手，对皇权作有力的抗争。这也是促成思想“突破”的一股重要力量。

《士商互动与儒学转向》的专论写成以后，我立即投入朱熹和宋代政治文化的研究计划。随着研究的逐步深入，我终于发现：宋、明两代理学之间的断裂远过于延续，其中最重大的一个差异必须从政治生态与政治文化方面观察，才能获得理解。大致上说，宋代皇权是特别尊重“士”的，如北宋仁宗、神宗以及南宋孝宗都有意支持儒家革新派进行政治改革，变“天下无道”为“天下有道”。因此宋代的“士”一般都抱有“得君行道”的期待；从范仲淹、王安石、张载、二程到朱熹、张栻、陆九渊、叶适等无不如此。他们的理想是从朝廷发起改革，然后从上而下地推行到全国。但明代自太祖开始，便对“士”抱着很深的敌视态度。太祖虽深知“治天下”不能不依靠“士”阶层的支持，但绝不承认“士”为政治主体，更不肯接受儒家理论对君权的约束（如孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说）。宋代相权至少在理论上是由“士”的群体所掌握的，所以程颐说“天下治乱系宰相”。明太祖洪武十三年（1380）废除相职，从此“士”在朝廷上便失去了一个权力的凝聚点，即使仅仅是象征性的。代宰相而起的内阁大学士不过是皇帝的私人秘书而已。黄宗羲说“有明之无善治，自高皇帝废丞相始也”，正是从“士”的立场上所发出的评论。再加上太祖又建立了“廷杖之刑”，朝臣随时可受捶挞之辱，以至死在杖下。在这样的政治生态下，明代的“士”已不可能继承宋儒“得君行道”的志向了。所以初期理学家中如吴与弼（1392—1469）及其弟子胡居仁（1434—1484）、陈献章（1428—1500）等都偏重于个人精神修养，视出仕为畏途；他们只能遵守孟子遗教的上半段——“独善其身”，却无法奉行下半段——“兼善天下”。

2004年我又写了一篇专论，题目是《明代理学与政治文化发微》（即《宋明理学与政治文化》的第六章）。在这篇长文中，我从政治文化的观点重新检讨了王阳明“致良知”之教在思想史上的功能与意义。肯定阳明学是理学史上的一大突破，这是很多人都会同意的。但我则进一步论证“致良知”之教是16世纪整体思想突破的一个重要环节，其重要性不限于理学一领域之内。阳明早年仍未脱宋儒“得君行道”的意识，但1506年他以上封事而受廷杖，两年后放逐至龙场而中夜顿悟，从此便完全抛弃了“得君行道”的幻想。然而与明代初期理学家不同，他仍然坚持变“天下无道”为“天下有道”的理想。不再寄望于皇帝，断绝了从朝廷发动政治改革的旧路之后，他有什么方法可以把“道”推行到“天下”呢？他的“致良知”之教的划时代重要性便在这里显现出来了。在反复研究之后，我可以很肯定地说，龙场顿悟的最大收获是他找到了“行道”的新路线。他决定向社会投诉，对下层老百姓说法，掀起一个由下而上的社会改造的大运动。所以在顿悟之后，他向龙场“中土亡命之流”宣说“知行合一”的道理，立即得到积极的回应。后来和“士大夫”讨论，却反而格格不入。最后他的学说归宿于“良知”两字，正是因为他深信人人都有“良知”（俗语“良心”），都有“即知即行”的能力。“致良知”之教以唤醒社会大众的良知为主要的任务，所以我称之为“觉民行道”。他离开龙场以后便实践顿悟后的理论，时时把“觉民”放在心上。1510年他任庐陵县知县，“惟以开导人心为本”，后来又训诫门人：“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学。”他自己甚至和一个没有受过多少教育的聋哑人进行笔谈，用的全是民间语言。阳明死后，“觉民行道”的理想终于在王艮的泰州学派手上，得到最大限度的发挥而“风行天下”。详细的情形这里不能多说了。

“觉民行道”是16世纪以来文化、社会大变动的一个有机部分，其源头则在于因市场旺盛而卷起的士商合流。与“觉民行道”运动同时的还有小说与戏文的流行、民间新宗教的创立、印刷市场的扩大、宗族组织的加强、乡约制度的再兴等等，所有这些活动都是士商互动的结果。“士”的社会身份的变化为16世纪思想大“突破”提供了主要动力，这是十分明显的事实。

2007年10月6日日本中国学会第59届大会在名古屋大学召开，我应邀讲“我与中国思想史研究”。这篇是当时的讲词。

（选自《中国文化史通释》，
牛津大学出版社，2010年版）

后记:《中国文化史通释》后记

本书集结了十二篇论文,定名为“中国文化史通释”。首先让我解释书名的涵义,这可以分两层来说:第一,这十二篇论文全是关于中国文化史的探讨和论断,而且每一篇都集中在一个特殊的面相上面。如目录所示,思想、政治、商业、宗教、民间文化、文学、医学、科学、艺术、科举、侠等尽在其中,虽然遗漏尚多,但所涉及的范围已相当广阔了。所以用“中国文化史”为书名的主要部分应该说是名副其实的。第二,为什么加上“通释”两个字呢?这是因为每一篇论文都是从宏观角度对中国文化史的某一特殊面相,提出一种长程的贯通解释。所谓“长程”,长者或超过两千年,短者也跨越四五个世纪。只有如此,我们才能同时看到中国文化的常中之变和变中之常。

但文化虽有种种面相,它本身毕竟是一整体,诸面相之间必然是密切相关的。因此,本书十二篇论文之间互相关涉的地方很多,并不是彼此孤立绝缘的。这是“通释”的另一命意之所在,即除了历史时间上的“贯通”之外,还有文化空间上的“旁通”。

但本书各篇并非出于一种自觉的整体设计,何以集结在一起竟能互相关涉,略有庄子所谓“道通为一”的意味?要解答这一疑问,我必须稍稍交代一下本书的缘起。第一,除了第四篇(《中国宗教的入世转向》)、第五篇(《明清小说与民间文化》)和第十一篇(《侠与中国文化》)之外,其余九篇论文都是最近五六年撰写的,即在2004年《朱熹的历史世界》和《宋明理学与政治文化》两部专题研究完成以后。对于中国文化史各部门的发展,几十年来我的见解一直在变动之中。这并不是因为我没有定见,而是因为史学是经验性的学问,我不能不随着新事实和新证据的出现而不断地修改旧说,无论是关于“大判断”或“小结果”。但2004年以来,我计划中的新专题研究,由于受到其他事情的干扰,一直停留在广泛阅读的阶段,尚未取得确定的新成绩,因此我对于中国文化史的认识也没有重大的改变。这九篇论文既成于同一时期(2004—2009),各篇之间不期而然便发生了互相呼应或殊途同归的情况。

其次,2004年以来,我应邀参加了多次国际学术研讨会,往往被指定作主题演讲,本书第一、第二、第三及第十二篇都是在这种情形下写成的。我本来是尽量避免参加会议

的人,但此时邀请者多为相知已久的友生,而会议主题又往往在我熟习的范围之内,使我找不到辞谢的理由。这些会议为我提供了理想的场合,使我可以将以往各种专题研究,化繁为简,用概括的方式呈现出来。其结果则是每一篇讲词都为中国文化史的一个特殊面相描绘了一个大轮廓,至于我的描绘究竟有无可取之处,那当然是另一问题。

最后,本书论科学、艺术、中日文化交涉史诸篇虽在我的专业之外,但我的重点则仍在如何彰显中国文化史的一般特色。科学和艺术究竟以何种特殊形态出现在中国文化系统之中?中国文化和日本文化之间存在着怎样的关系?这些重要问题也是一部中国文化史中所不能避而不谈的。我因为受命为友人的专著写序和主题讲演的缘故而闯入这些比较陌生的领域,竟在无意之间使本书内涵更趋完备。

由于以上三层原因,本书各篇之间隐然若有一种内在的联系便不足诧异了。

我曾说过,我是带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域的。(见北京三联书店刊行的《余英时作品系列·总序》)本书所收诸篇也依然如此。但是为了避免可能的误解,我必须郑重声明:我虽断定中国文化自成一独特系统,但并不认为它是不可改变或不受外来文化影响的。我强调中国文化的特色更不等于否认普世价值的存在。相反的,我深信世界一切文化都是大同小异的,不过小异的部分不能轻易放过,因为它正是每一文化展现其特色的所在。一切文化是大同的,这是普世价值的终极根据;每一文化都有小异,因此文化多元是必然的归趋。这两个极端重要的事实是我们今天所必须面对的,世界是走向和平还是走向冲突,恐怕在很大的程度上将取决于人们在普世价值与多元文化之间作出怎样的安排与调适。

本书从无到有的原动力是董桥和林道群两位老朋友。在他们合力敦促之下,我才开始构思怎样编选一部论集以答雅意;结果便产生了这部《中国文化史通释》。我必须向他们两位致最诚挚的谢意。

慨然接受了我的恳求,董桥兄的序文和金耀基兄的题签不但使本书熠然生辉,而且让我深切感受到数十年友情的温暖。

2009年12月22日　余英时记

(选自《中国文化史通释》,
香港:牛津大学出版社,2010年版)